

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ВАСУБА^ДНДХУ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ БУДДИЙСКОЙ
КАНОНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ



Абхидхармакоша



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2006

ББК 86.35
В19

*Печатается по постановлению
Ученого совета С.-Петербургского филиала
Института востоковедения РАН*

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии
В19 **(Абхидхармакоша)** / Составление, перевод, комментарии, исследование
Е. П. Островской, В. И. Рудого. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 523 с.
ISBN 5-288-03880-5

Книга представляет читателю произведение классика буддийской религиозно-философской мысли Васубандху (IV–V вв.) — трактат «Абхидхармакоша», являющийся по своему жанру и содержанию энциклопедией канонической философии. В ней объединены разделы трактата, посвященные анализу религиозного опыта, — «Учение об аффектах» и «Путь благородной личности». Перевод памятника с санскритского оригинала на европейский (русский) язык выполнен впервые. В сопроводительный комментарий включены извлечения из целого ряда буддийских канонических сочинений, характеризующих пути развития классической традиции. Каждому из разделов трактата предпослано исследование, призванное разъяснить основные концепции и облегчить понимание

ББК 86.35

ISBN 5-288-03880-5

© Е. П. Островская, В. И. Рудой,
составление, перевод, коммента-
рии, исследование, 2006
© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2006

СТЕЗЯ, ВЕДУЩАЯ К НИРВАНЕ

Настоящее издание предлагает вниманию читателей комментированный перевод пятого и шестого разделов трактата прославленного буддийского мыслителя Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша), в котором представлено систематическое разъяснение важнейших положений буддийского канона. Публикация переводов предшествующих разделов данного произведения осуществлялась нами начиная с 1990 г. И соответственно, в настоящем издании излишне заново характеризовать и творения Васубандху, и его место в буддийском письменном наследии древней и раннесредневековой Индии. Достаточно, на наш взгляд, отослать читателей к списку литературы, где поименованы все эти публикации, и, в частности, к введению к первому и второму разделам «Энциклопедии Абхидхармы». — М., «Ладомир», 1998.

Пятый и шестой разделы Абхидхармакоши — «Учение об аффектах» (Анушая-нирдеша) и «Учение о пути Благородной личности» (Арья-пудгала-нирдеша) — посвящены теоретическому обоснованию буддийской йоги и концептуальному изложению подвижнических практик, ведущих к вступлению в Нирвану. «Учение об аффектах» завершает собой философское истолкование буддийской религиозной антропологии, а «Учение о пути Благородной личности» суммирует анализ традиционных психотехник, направленных на реализацию высшей цели религиозной жизни.

Для того чтобы читателям было легче освоить весьма непростые концепции, излагаемые Васубандху в указанных разделах, необходимо вкратце воспроизвести тот комплекс идей, который положен в основу буддийских представлений о смысле духовного подвижничества.

Среди традиционных религиозных идеологий, возникших в древности на Южноазиатском субконтиненте, буддизм (Дхарма) получил известность как доктрина о несуществовании души, наставляющая своих последователей на путь освобождения от страдания.

Высшая цель Дхармы, указанная ее основателем Шакьямуни, состоит в обретении освобождения через познание реальности. Только подвижники, посвятившие себя этой цели, наследуют открытие, совершенное Бхагаваном Буддой в середине I тысячелетия до н. э.

В чем же состояло открытие Победоносного? Он исследовал человеческую природу в поисках той вечной субстанции, которая именуется в текстах Упанишад «атманом» — «душой», «личностью», «Я». Именно атман, как утверждали приверженцы брахманистского мировоззрения, существует реально — он, вечный и неизменный, проявляет себя в круговороте рождений, отбрасывая одни преходящие свойства и принимая другие. Круговорот рождений (сансара) — лишь череда личин, которые принимает на себя эта истинно реальная вечная личность. Но если это так, то где же в глубинах индивидуальной телесной либо психической жизни сокрыто субстанциальное «Я»? Этот вопрос и подверг анализу основоположник Дхармы, стремясь проложить путь к освобождению от страдания, сопровождающего бытие любого живого существа в сансаре.

Бхагаван Будда исследовал, прежде всего, те аспекты индивидуального существования, ограниченного определенной продолжительностью жизни, которые обычно связываются с «Я» на уровне обыденного языка. Это тело («мое тело»), чувствительность — способность

переживать удовольствие, страдание, безразличие, удовлетворенность или неудовлетворенность («мой чувствования») и сознание («я сознаю», «мое сознание»).

Является ли «Я» признаком, присущим телу, собственным признаком тела? Тела живых существ, как и неодушевленные предметы, — это материя, производная от четырех «великих элементов» — земли, воды, огня и ветра. Анализируя тело в аспекте его структуры, Бхагаван Будда указал на предельно малые неделимые единицы производной материи — атомы, представляющие собой неразложимые комбинации великих элементов. Тело — скопление атомов, и в этом состоит его собственный признак. А в скоплении атомов как таковом невозможно усмотреть никакого «Я» — такая субстанция в составе тела отсутствует.

Но, может быть, «Я» — собственный признак чувствительности? Однако чувствования, переживаемые в каждый конкретный момент времени, невечны, преходящи. Абсурдность отождествления их с «Я» попросту выпирает наружу своей самоочевидностью. Собственный признак чувствований — быть опытом существования, но в этом признаке нет никакого «Я».

Остается предположить, что «Я» — собственный признак сознания. Но и это предположение не подтверждается. Пристальное самонаблюдение позволяет установить, что бодрствующее сознание представляет собой непрерывную последовательность актов сознавания, оно ежесекундно направлено на какой-либо объект и занято его осмыслением. О присутствии сознания свидетельствуют только его содержания — многообразие познаваемых объектов. «Схватывание» объекта, его сознавание — вот собственный признак сознания, но где же здесь «Я»?

Однако, может быть, «Я» — это некое общее свойство? Индивидуальное психосоматическое существование («жизнь», «рождение») имеет место благодаря карме — причинно-следственной закономерности, поддерживающей непрерывность круговорота рождений. Поскольку Шакьямуни выявил, что ни тело, ни чувствительность, ни сознание не имеют такого собственного признака, как вечное, абсолютное субстанциальное «Я», основоположник Дхармы пришел к выводу о всецелой причинной обусловленности существования в сансаре. А это, в свою очередь, означало, что индивидуальное существование, как и все причинно-обусловленное, обладает четырьмя общими свойствами: возникновение, старение, длительность, непостоянство.

Таким образом, вера в существование атмана, вечной и неизменной «личности», субстанциального «Я» должна рассматриваться лишь как результат фанатичной приверженности брахманистскому мировоззрению, опирающемуся на идеологический авторитет ведических текстов. «Я» — это не более чем словесная метафора, утверждал Шакьямуни, обозначающая индивидуальное существование, причем именно то существование, которое развертывается в границах одной жизни — от рождения до кончины. И эта метафора не может быть распространена на круговорот рождений, ибо в высшей степени абсурдно говорить, например: «Я был в прошлом рождении бараном», если и в этом человеческом рождении никакого «Я» не существует реально.

Но оставался вопрос — почему же все-таки язык, которым пользуются люди, включает такие слова, как «Я», «мое», если «Я» реально не существует? Анализируя природу объектов внешнего по отношению к психике мира, Бхагаван Будда пришел к выводу о том, что язык как лексикон возник в результате договора, заключенного между людьми, — конвенции, фиксирующей связь обозначения и обозначаемого, слова и объекта. Под эту конвенцию подпадают все те объекты, которые сотворены человеком либо образуют природную среду. Подпадают под нее и все живые существа, рассматриваемые в качестве «персонажей» того спектакля, который с предельной серьезностью разыгрывается в каждый момент жизни, — брахманы, собаки, коровы, неприкасаемые, изгои общества и т. д.

Насколько реальны все эти объекты, обозначаемые терминами обыденного языка? Нечто следует рассматривать в качестве абсолютно реального только при том условии, если ментальный, умственный образ этого объекта не разрушается в процессе его интеллектуального анализа или физического рассеяния на части. Так, если взглянуть на пре-

красную вазу, в подробностях запечатлев в сознании ее образ, а затем разбить ее, то образ останется только в памяти, а восприятие предстанут лишь осколки, и именно они будут сознаваться как существующие в данный момент. И эти осколки, в свою очередь, можно истолочь в мельчайшую пыль, и тогда в сознании возникнет образ керамической пыли, но не осколков и не вазы. Память о вазе сохранится как о не существующем более объекте.

Можно обратиться и к таким объектам, которые не подвержены рассечению на части, — например, молоко. Образ молока как нечто целостное сохраняется в сознании до тех пор, пока не вступает в действие анализ пытливого ума, желающего понять, из чего состоит молоко. Проведя такой анализ, сознание уже оперирует образом состава молока — мысль о его составе разрушила образ целостности.

Но в то же самое время существуют объекты, ментальные образы которых не уничтожаются ни при механическом их рассечении, ни в процессе интеллектуального анализа. Так, если рассматривать и вазу, и молоко лишь как материю, обладающую свойством видимого проявления, то ментальный образ материи, производной от великих элементов, не исчезает, сколько бы ни вздумалось измельчать осколки вазы (хоть до размера атомов) или изодрать в интеллектуальном анализе состава молока.

Аналогично можно рассуждать о чувствительности и сознании. Анализ чувствительности — будь то наслаждение, страдание и т. п. — приведет лишь к тому же самому изначальному образу: чувствительность — это опыт, распределенный по шкале «приятное—нейтральное—неприятное».

Анализ сознания также не способен уничтожить его образ: сознание — это акты сознания. Иначе говоря, материя и психика существуют иначе, нежели все прочие объекты, обозначаемые условными наименованиями обыденного языка. Существование материи и психики абсолютно, поскольку ни практическая, ни интеллектуальная деятельность людей не способна изменить их собственные признаки или уничтожить ментальные образы этих признаков. Можно изрубить всю мебель в доме и перебить всю посуду, но собственный признак материи нельзя при этом уничтожить, и его образ будет сохраняться в нерушимости — материя есть то, чему свойственно проявление. Можно напиться до полного беспамятства, но собственный признак чувствительности — быть опытом существования — никуда не исчезнет. Будет при этом сохраняться и собственный признак сознания — сознание объектов, хотя данное конкретное сознание и пребывает в сновидном состоянии.

Из сказанного следует, что любой объект, ментальный образ которого как реально существующего исчезает в момент механического разрушения объекта или в процессе интеллектуального анализа, должен рассматриваться как существующий не в абсолютном, а только в относительном смысле. В подобных объектах нет никакого собственного (только каждому из них присущего) признака, который продолжал бы реально существовать после разрушения их целостного образа. Так, при разбиении вазы не обнаруживается некое неуничтожимое свойство «быть вазой» («вазовость»), а при анализе состава молока — свойство «быть молоком» («молочность»). Чувственное восприятие не обманывает людей, когда они видят вазу, и они не заблуждаются и не лгут, говоря, что она существует. Но восприятие не обманывает и тогда, когда люди видят, что ваза разбита, и они правы, констатируя факт, что она уже не существует. Не обманываются люди и тогда, когда умозакljučают о составе жидкости, именуемой «молоком». Молоко существует в качестве того, что можно откусать, но при этом в организм поступают все те элементы, из которых оно состоит, а не «молочность», ибо такой субстанции нет в реальности.

«Вазовость», «молочность» и т. п. — это понятия, существующие в познании, но не реальные сущности. Благодаря таким понятиям сознание и устанавливает связь между словами обыденного, общепотребительного языка и единичными объектами, соответствующими этим понятиям. Лексикон, возникший благодаря конвенции, договору между людьми, выступает в роли фактора, формирующего познание, оформляющего его результаты словесно.

Но что представляет собой объект, обозначаемый местоимением «Я»? Так человек называет себя, подразумевая, что вся совокупность его индивидуальной психосоматической жизни имеет некоего хозяина, который сознает происходящее, испытывает по его поводу определенные чувствования, предпринимает действия.

Итак, в «Я» безусловно включено сознание. Оно «схватывает», сознает объект благодаря знанию лексикона и его связи с понятиями. Лексикон, словарь — это формирующий фактор, а понятия — инструмент различения единичных объектов в процессе познания. Благодаря этому в сознании и формируются суждения типа «это — синее», «это — горшок» и т. п.

Кроме того, в «Я» включена и чувствительность, осуществляющая оценку информации по шкале «приятное — нейтральное — неприятное». Но сама информация поступает от органов чувств, материальных по своей природе и способных давать сведения именно о материи — видимой, звучащей, обоняемой, обладающей вкусовой характеристикой, осязаемой.

Итак, образ объекта, обозначаемого словом «Я», в процессе анализа разрушается. Он разлагается на пять составляющих: материя, чувствительность, понятия, формирующие факторы, сознание. И это свидетельствует, что «Я» — всего лишь конвенциональное обозначение, привычная метафора. Отсюда следует, что и слово «атман» как синоним «Я» также есть метафора, а не реальная сущность.

В брахманистском мировоззрении, опиравшемся на Упанишады, атман рассматривался как вечная субстанция. Живые существа в круговороте рождений — это лишь временные, меняющиеся формы проявления атмана, самотождественного, неизменного. Индивидуальное тело, чувствования, сознание — лишь временные свойства (дхармы), связанные с атманом в каждом из рождений, атман — носитель (дхармин) этих свойств. В момент телесной смерти живого существа атман отбрасывает одни свойства, чтобы в новом рождении обрести иные. Атман — вечное «Я», «личность», владелец дхарм, и они для него есть «мое».

Но, доказав нереальность «Я», Бхагаван Будда открыл тем самым, что реально существуют только дхармы. А это, в свою очередь, означало, что они не могут рассматриваться как «мое» — чьи-то свойства, признаки существования какого-то носителя этих свойств. Дхармы и есть самосущие носители своего собственного признака.

Соответственно этому круговорот рождений (сансара) есть не что иное, как взаимозависимое возникновение, поскольку все существующее во времени существует в силу причин и условий. Оно и подчинено четырем общим свойствам: возникновению, старению, длительности, непостоянству (то есть подверженности разрушению).

Бытие живого существа протекает во времени, а время складывается из предельно малых единиц — «моментов» (кшана). Именно в течение момента и обнаруживаются дхармы — элементарные причинно-обусловленные состояния индивидуального потока психосоматической жизни. В зависимости от своего собственного признака они могут быть разделены на пять групп (панча скандха): материя, чувствительность, понятия, формирующие факторы, сознание. Эти пять групп причинно-обусловленных дхарм, возникающих в непрерывной последовательности, и есть то, что в пределах одной жизни именуется «живым существом», атманом же пять групп могут быть названы только метафорически.

Однако кроме причинно-обусловленных дхарм есть и нечто абсолютное. Это становится очевидным при анализе восприятия внешнего мира. В момент сознания объектов внешнего мира их образы как бы переносятся в иное пространство — пространство психического опыта. В этом пространстве, называемом акаша, и функционирует сознание, развертывается поток его конкретных содержаний. Акаша может быть образно названа «месторождением» сознания. К акаше не применимы понятия «прошлое», «настоящее», «будущее», поскольку пространство психического опыта не возникает, не стареет, не длится, не разрушается. Иными словами, акаша как дхарма причинно не обусловлена, она есть дхарма абсолютная.

Человек, одержимый фанатической верой в реальность «Я», полагает, что именно это

«Я» и является субъектом страдания в круговороте рождений. Однако в реальности «страдают» только причинно-обусловленные дхармы ввиду своей подверженности непостоянству. Факт рождения в чувственном мире предполагает наличие страстного влечения живого существа к объектам, сулящим опыт приятного переживания. Но в погоне за счастьем человек совершает осознанные действия, кармическим следствием которых выступает новое рождение в мире, где никак невозможно избежать соприкосновения с опытом страдания — голодом, жаждой, болезнями, старением и смертью. Поэтому именно страстное влечение и ответственно в конечном итоге за всю сумму того мучительного опыта, который сопряжен с существованием в сансаре.

Сознание, пребывающее в неведении, не способно отличить существующее в абсолютном смысле от того, что существует лишь в условном. Оно принимает объекты внешнего мира за абсолютно реальные, в то время как реальны лишь дхармы, а бытие объектов относительно. В силу неведения сознание приписывает объектам свойства вызывать желания и определенные аффективные реакции — быть любимыми, ненавистными и т. п. Но если бы объекты обладали такими свойствами, то и святые, отрешившись от мира, не были бы свободны от страстного влечения к ним. Таким образом, неведение ведет за собой проявление всех прочих аффектов, выступающих в роли побудительных мотивов к деятельности.

Действия, мотивированные аффектами (страстью, отвращением, гордыней и т. п.), с неизбежностью ведут к созреванию кармического следствия, к череде новых рождений в мире страдания.

Бхагаван Будда открыл, что именно аффекты и удерживают сознание в круговороте рождений, направляя его поток к новому существованию. Аффекты «прилипают» к причинно-обусловленным дхармам, загрязняя процесс восприятия и сознания. Именно они и мешают сознанию видеть реальность как она есть, то есть видеть сансару как непрерывную последовательность причинно-обусловленных дхарм, непостоянных, бессубстанциальных (пустых), страдающих. Аффекты затмевают сознание, не позволяя ему узреть круговорот рождений как взаимозависимое возникновение, подчиненное кармической закономерности.

Но если устранить приток аффектов, искоренить их, то тем самым исчезнет причина, удерживающая поток сознания в круговороте рождений, то есть страдание прекратится. Таким образом, победа над страданием состоит не в погоне за вечным счастьем, ибо ничего вечного в сансаре нет. Победа над страданием — это разъединение с дхармами, загрязненными притоком аффектов. Такое разъединение может быть достигнуто, как открыл Бхагаван Будда в акте просветления, двумя способами: посредством знания и посредством устранения условий, обеспечивающих приток аффектов. Последнее становится возможным благодаря йогическому созерцанию — сосредоточению сознания на обретенном знании. Знание дхармической природы реальности отсекает, подобно остро наточенному ножу, аффекты, а сосредоточение сознания исключает условия их возникновения в будущем. Два способа разъединения с аффектами Бхагаван назвал «двумя прекращениями», поскольку благодаря этому прекращается развертывание непрерывной последовательности причинно-обусловленных дхарм, загрязненных притоком аффектов. «Два прекращения» — это абсолютные дхармы, как и акаша.

Итак, победа над страданием — это путь из сансары к Нирване, а вступление в нее сопряжено с обретением знания: аффекты уничтожены, и они никогда впредь не возникнут.

Именно это открытие Бхагавана Будды и нашло свое отражение в четырех тезисах, получивших название «Благородных истин»: все есть страдание (то есть все причинно-обусловленные дхармы страдают); у страдания есть причина (это аффекты); страдание может быть устранено (то есть аффекты могут быть уничтожены); есть путь устранения страдания — это уничтожение аффектов.

Буддийское религиозное подвижничество, направленное на практическое познание Благородных истин, предполагало последовательное прохождение трех важнейших этапов: слушание наставлений в Истинах; рациональное размышление об услышанном; собственно буддийская йога — интуитивное постижение природы реальности, дополняемое опытом

созерцания. Интуитивное постижение получило наименование пути видения Истин (дарша-на-марга), а сосредоточение сознания на «увиденном» — пути созерцания (бхавана-марга).

Буддийский подвижник, таким образом, должен был пройти курс теоретической подготовки, основанный на философской интерпретации учения Бхагавана Будды, преподанного им в форме проповедей и бесед. Они и были зафиксированы письменно прямыми учениками и последователями Бхагавана в первом и втором разделах Трипитаки — буддийского канонического комплекса. Третий раздел канона — Абхидхарма-питака — содержал трактаты, излагающие философское истолкование основных понятий буддийской доктрины. Изучение канонической Абхидхармы являлось необходимым компонентом религиозного подвижничества.

«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, созданная на рубеже IV–V вв., имела своей целью систематическую интерпретацию канонических концепций, служащих обоснованием подвижничества. Этот классический памятник буддийской мысли вплоть до настоящего времени является необходимой компонентой высшего религиозного образования.

* * *

Перевод пятого и шестого разделов «Энциклопедии Абхидхармы» выполнялся нами с санскритского оригинала памятника, изданного П. Прадханом: *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967. В настоящей книге переводу каждого из разделов предпослано аналитическое изложение его проблематики, где санскритские термины даются нами в русской транслитерации. В комментарии, сопровождающем перевод, приводится латинская транслитерация терминологии и по мере необходимости цитируются релевантные фрагменты наиболее авторитетных памятников буддийской постканонической традиции. Издание снабжено списком сокращений и перечнем цитируемой литературы.

Пользуемся случаем выразить глубокую благодарность директору Издательства Санкт-Петербургского государственного университета доктору философских наук, проф. Роману Викторовичу Светлову, чья неустанная поддержка стимулировала нашу исследовательскую работу.

Сердечную признательность мы адресуем также кандидату культурологии, сотруднику кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств Ольге Викторовне Прокуденковой, оказавшей неоценимую помощь в подготовке рукописи этой книги.

ВАСУБАНДХУ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
АБХИДХАРМЫ

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ



ЧЕРНОЕ ЗЛО АФФЕКТОВ: БУДДИЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИЧИНАХ СТРАДАНИЯ

Корень страдания: буддийские представления об аффектации сознания

Учение об аффектах занимает в структуре «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху серединное положение, завершая изложение религиозной антропологии и служа одновременно введением в теорию буддийской йоги. Для того чтобы в полном объеме понять значение этого учения в канонической и постканонической традиции, необходимо реконструировать логику, обуславливающую связь между религиозной антропологией и теорией подвижничества. Буддийский подвижник (йогин), устремленный к Нирване как высшей цели человеческого существования, подчинял свою жизнь единственной задаче — устранению аффектов, ибо именно они и заставляют сознание бессмысленно блуждать в круговороте рождений.

Согласно учению о карме, преподанному Бхагаваном Буддой и изложенному Васубандху в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», только действие, не обусловленное аффективным мотивом, не влечет за собой новое рождение в сансаре — мире страдания. А это, в свою очередь, означает, что аффекты и есть корень страдания, и йогин, вступивший на путь проникновения в Учение Будды, должен предпринять практические усилия, чтобы полностью выкорчевать его. Таким образом, устранение аффектов и есть путь, ведущий из сансары к Нирване, а усилия, предпринимаемые на этом пути, представляют собой практическое овладение традиционными технологиями освобождения сознания от аффектов.

Но что такое аффекты в буддийском понимании? Для ответа на данный вопрос прежде всего необходимо иметь в виду, что словом «аффект» в современных переводах буддийских письменных памятников передается санскритский термин *клевша*. Он происходит от глагольного корня «клиш», буквальное значение которого — «пачкать», «загрязнять», «причинять боль, мучение», «приводить в возбужденное состояние». Однако этимология и буквальное значение слова при переводе философской терминологии служат лишь подспорьем, поскольку они способны только навести на смысл термина. Чтобы понять его строгое значение, необходимо вскрыть концепцию, стоящую за этим термином.

В составе буддийской специальной терминологии *клеши* — фундаментальное понятие, характеризующее индивидуальный поток психосоматической жизни, циркулирующий в сансаре. Самый факт рождения в сансаре свидетельствует, что живому существу свойственны клеши — дхармы, заставляющие сознание расценивать сансару как вполне приемлемую, желательную, опьяняться переживанием индивидуального бытия. Пока в индивидуальном потоке дхарм присутствуют клеши, будет и деятельность, мотивированная жадой приятного опыта. А значит, и новые рождения в мире страдания обеспечены.

Но страдание, неизбежное в сансаре (например, неизбежность старости и смерти), не есть благо, и едва ли найдется такой глупец, который решил бы утверждать обратное.

Благо, согласно буддийским представлениям, — это полное освобождение от страдания, освобождение, исключающее возникновение страдания в будущем, то есть Нирвана. Соответственно этому любое явление сознания, сопровождающееся клешами, факторами, укореняющими сознание в сансаре, рассматривается как неблагое, чуждое благу Нирваны. Иными словами, клеши «загрязняют» и «пачкают», но не одежду, а сознание, ибо именно они препятствуют истинному видению реальности.

Сознание, пораженное клешами, не способно уразуметь, что «индивидуальное бытие» — это безличное циркулирование потока дхарм в круговороте рождений, осуществляющееся в силу причин и условий и сопряженное с неизбежным страданием. Аффективное сознание не видит, что именно клеши — главная из этих причин. Не видит оно ни возможности устранения страдания, ни того, что есть путь, приводящий к этой желанной цели. Познать все это в индивидуальном опыте и значит узреть реальность как она есть. Но аффекты препятствуют истинному видению, направляя сознание к сансаре. Побуждаемое аффектами, оно покорно течет по однажды проложенному руслу, будучи в каждый момент своего протекания рассеянным, возбужденным, беспокойным.

Пребывая в тенетах клеш, сознание привязано к объектам чувственного мира в надежде получить от них гамму приятных переживаний. Оно планирует и осуществляет материальную деятельность — телесную и словесную (звук, полагали буддисты, имеет материальную природу), направляемую на захват этих объектов.

Сознание уверено, что именно объекты обладают свойством возбуждать влечение. При этом оно забывает о существовании подвижников, не испытывающих влечения к объектам. А ведь если бы объекты реально обладали свойством вызывать влечение, то подвижничество не имело бы смысла. Но аффектированное сознание не стремится к глубоким размышлениям о реальности, ибо страдает недостаточностью, ущербностью представлений.

Сознание, «борющееся» за счастье, испытывает отвращение и вражду ко всему, что преграждает дорогу к наслаждению. И опять требуется деятельность, но она будет мотивирована враждой и отвращением. Если есть соперник, его необходимо подавить, в пределе — уничтожить. Если преграда имеет идеальную природу — религиозное учение, какая-либо эстетическая или общеполитическая концепция, ее необходимо на словах разнести в пух и прах, признать нелепой, отсталой, ложной, заумной, далекой от действительности, а ее автора — сентиментальным болтуном, не знающим жизни, или пессимистом и человеконенавистником, блаженным чудачком, шизофреником, место которому в сумасшедшем доме.

И в алчном, и во враждебном вариантах деятельности сознание возбуждено, телесность также возбуждена, готова к атаке словом и делом. Это и свидетельствует о

присутствии клеш. Учитель Асанга в трактате «Абхидхармасамуччая» указывает: «Если возникающая дхарма характеризуется свойством возбужденности и ее возникновение приводит тело и сознание в возбужденное, волнуемое состояние, это и есть признак аффекта...».

Возбужденное сознание порождает ментальное действие, намерение: буду делать так-то и так-то. Оно, в свою очередь, выступает формирующим фактором последующих словесных и телесных действий. Доведенные до полного завершения, эти материальные действия и продуцируют кармическое следствие, которое созреет в новом рождении. Именно в силу того что клеши провоцируют деятельность, обязательно приводящую к рождению в сансаре, они и есть то, что «мучает», «причиняет боль», понуждая сознание блуждать в абсурдном — безначальном и бесцельном — круговороте рождений.

Буддийские учителя не уставали подчеркивать разрушительную роль аффектов, говоря о том, что алчность, вражда, тупое упорство в заблуждениях влекут за собой переживания, подрывающие здоровье. А действия, основанные на аффективных намерениях, приводят к таким формам рождения, в которых тело является источником мучений, например к рождению в аду или в среде диких животных, где голод и страх гибели доминируют. Да и баранье существование как кармическое следствие подобных действий ничем не лучше, ибо завершается оно на скотовойне.

Сознание, обращенное к сансаре, мнит себя тем хозяином опыта, который может быть счастлив или несчастлив, удовлетворен или недоволен. Вера в реальное существование «Я» буквально пронизывает сознание в любой момент существования, находя мнимое подкрепление в факте наличия у индивида собственного имени. Однако имя дается при рождении даже тем человеческим существам, которые, взрослея, обнаруживают полный идиотизм и неспособность осознать собственное «Я», хотя у них есть и тело, и чувствования.

Вера в существование «Я», ложная по своему содержанию, принимается за очевидное «знание», несмотря на ее уязвимость для рациональной критики — ведь «Я» как реальная субстанция не присутствует ни в теле, ни в чувствованиях, ни в актах сознания. Будучи верой в нереальное, она препятствует видению реальности, загрязняя сознание. Она побуждает к действиям во благо «Я», которого не существует, волнуя сознание и тело. Она причиняет боль и мучение, удерживая сознание в круговороте рождений, в мире страдания. Тупое упорство в этой вере и есть невежество.

Сознание, погрязшее в невежестве, изнемогает под грузом множества проблем. Оно непрерывно озабочено вопросами о том, как укрепить материальное благосостояние «Я», сохранить и расширить собственность, увеличить капиталы, как добиться превосходства, известности, славы и почестей, каким образом избежать телесных недугов, продлить молодость, усилить сексуальность, подавить и обанкротить конкурентов, унижить соперников, отомстить врагам, навязать обществу свои идеи, привлечь сторонников, как спастись от злоключений и судебных преследований — пусть даже ценой чужой жизни или чужого позора.

Если же в придачу ко всему присутствует еще и убежденность в вечности этого мифического «Я», проблем становится больше. Нужно узнать, кем оно было в прошлых жизнях, а для этого приходится платить гадалкам и прорицателям. Кроме того, необходимо совершать «религиозные» действия (ритуальные очищения, жертвоприношения и т. п.), чтобы и в будущих рождениях «Я» процветало.

Вся деятельность, направленная на благо «Я» в настоящем и будущих рожденьях, мотивирована в конечном итоге алчностью, враждой и невежеством — злейшими из клеш. Никакое благо из подобной деятельности проистечь не может в принципе. Эта жизнь закончится старостью и смертью. И тело, которое тешилось в чувственных удовольствиях, нежилось в роскоши, требовало непрерывных забот и попечения, сгниет, переполненное зловонной жижой и опарышами, трупными червями. Скелет истлеет и распадется, а в очертаниях обнажившегося черепа едва ли кто-нибудь сможет опознать гордый профиль и надменную улыбку бывшего хозяина жизни. Впрочем, та же участь постигнет и тело, питавшееся грубой и скудной пищей, надрывавшееся в трудах, рано утратившее признаки юности. Тело — это только тело. А поток сознания и других нематериальных дхарм устремится к новому рождению, которое окажется значительно хуже предыдущего, невзирая на все очистительные ритуалы, жертвоприношения и молитвы, сотворенные во благо «Я».

Согласно буддийским представлениям о роли аффектов в процессе непрерывного воспроизведения существования, именно вера в реальность «Я» консолидирует все прочие клешы. По этой причине возникает эгоцентризация, превращающая группы причинно-обусловленных дхарм, подверженных притоку аффектов, в так называемые группы привязанности (упадана-скандха).

Итак, клешы — то, что «загрязняет» сознание, препятствует обретению истинного знания о реальности, ведет к недостаточности, ущербности представлений, то есть иррациональные проявления психической жизни, препятствующие познанию. Они волнуют, возбуждают не только сознание, но и тело. Они проистекают из жажды приятных чувствований и самоутверждения, свойственных живым существам, рожденным в сансаре. Ложная по своему содержанию вера в реальность «Я» (которая также есть не что иное, как клеша) способствует консолидации клеш в русло, проложенном алчностью, враждой и невежеством.

Поток психосоматической жизни, направленный в это русло, характеризуется как неблагой, поскольку имеет тенденцию непрерывно воспроизводить себя в мире страдания. Соответственно этому и элементарные моментальные состояния, к которым «притекают» клешы, рассматриваются как неблагое.

Суммируя психологические характеристики клеш, исследователи буддийских письменных памятников пришли к выводу, что наиболее близким аналогом данного термина в арсенале европейской мысли будет понятие «аффект».

Исторически латинским словом *affectus* (букв.: волнение, страсть) передавался в переводах древнегреческих философских текстов термин «πάθος». Мыслители элейской школы и стоики обозначали им «неразумные и неумеренные движения души». Позднее Аристотель указал на связь возникновения «пафосных» состояний с изменением состояний телесных.

В Новое время Декарт, а затем и Спиноза в исследованиях человеческой природы пользовались понятием «аффект», опираясь в основном на доаристотелевскую интерпретацию «пафосных» состояний. Так, Декарт говорил об аффектах как о «простых движениях души», отмечая их обусловленность переживаниями удовольствия и страдания. Развивая идеи Декарта, Спиноза в своей «Этике» рассматривал аффекты как пассивные, произвольные состояния души — в то время как активным ее состоянием выступает мышление. Практически отождествляя страсть и аффект, Спиноза подчеркивал происхождение подобных явлений психической жизни от «недостаточного представления» — слабости рационального аспекта. Согласно Спинозе, все многообразие аффектов может быть сведено к двум базовым — радости

и печали. В основе аффективных проявлений он усматривал инстинкт самоутверждения и самосохранения, сущностный для человека.

В передаче санскритского термина *клеша* словом «аффект» за основу была взята именно вышеуказанная традиция интерпретации аффектов. Акцент был сделан на связи аффективности с «недостаточностью представлений», со стремлением к самоутверждению, на элементарности аффективных состояний, на их обусловленности переживаниями удовольствия или страдания, на неизбежном влиянии аффектов на тело как субстрат психики.

Попутно отметим, что в современной научной психологии понятием «аффект» обозначают бурно протекающую эмоцию взрывного характера, неподконтрольную сознанию и способную переходить в патологическую фазу (вызывающую временную невменяемость). Психологи подчеркивают, что аффект сдвигает, сужает поле сознания, возбуждает или подавляет течение представлений, искажая их содержание, влияет на физиологические реакции организма.

Учитывая специальную психологическую интерпретацию понятия «аффект», необходимо иметь в виду, что в буддийских текстах под взрывным проявлением клеш подразумевается, прежде всего, тот факт, что именно они в данный момент и определяют собой все содержание сознания. Например, страстное влечение к вещи, принадлежащей другому человеку, во взрывном своем проявлении приводит к тому, что все содержание сознания исчерпывается желанием украсть, похитить эту вещь, а все остальное вытесняется за пределы сознания.

В философии постканонической Абхидхармы аффекты рассматриваются в тесной связи с теорией кармы. Действие, совершенное как сознательный целенаправленный акт, оценивается, в первую очередь, в аспекте загрязненности или незагрязненности аффектами. К новому рождению, то есть к созреванию кармического следствия, действие приводило только в том случае, если сознательный его мотив был загрязнен притоком аффектов. Именно поэтому аффекты и уподоблялись корню, который поддерживает и питает сансару — «безличную массу страдания».

Поскольку в отношении религиозной оценки кармического следствия все действия квалифицировались как благие, неблагие либо неопределенные, абхидхармисты анализировали вопрос о корнях собственно неблагого действия — о тех «корневых» аффектах (мула-клеша), которые в конечном итоге и ответственны за дурные действия. Канонические тексты указывают на три «корня неблагого» (акушала-мула) — алчность (лобха), вражда (двеша) и невежество (моха). Любое неблагое действие находит свою опору в каком-либо из этих аффектов.

Концепция благого действия исходила из принципа воздержания от безнравственности, следование которому приводит к развитию «корней благого» (кушала-мула) — не-алчности (алобха), не-вражды (адвеша), не-невежества (амоха). Корни благого и корни неблагого взаимно несовместимы и, соответственно, не способны одновременно мотивировать действие.

Три корня неблагого не могут быть устранены на ранних ступенях религиозного подвижничества, поскольку интенсивность проявления аффекта имеет девять категорий. Основные три: сильная, средняя и слабая, и по три таких же внутри каждой из основных. Практики, направленные на очищение сознания, постадийно устраняют сильную и среднюю интенсивности аффективных проявлений, и только после этого осуществляется уничтожение слабых степеней аффективности. Слабые аффекты устраняются наиболее сложно, и для этого требуются изощренные, «сильные» методы. Только достижение совершенного знания, то есть обретение статуса

архата, соответствует полному устранению корней неблагого. Тем самым прекращается процесс накопления кармического следствия и пресекается абсурдное блуждание сознания в сансаре.

Но в связи с этим перед буддийскими мыслителями вставала серьезная теоретическая проблема: как объяснить функционирование в психике корней благого, если корни неблагого не могут быть полностью уничтожены до момента обретения совершенного знания?

В силу своей противоположности корни благого и корни неблагого не актуализируются одновременно. Но исключается также и возможность возникновения благих состояний сознания непосредственно после неблагих. Так, если бы, например, благое состояние «не-алчность» непосредственно следовало в индивидуальном потоке дхарм за неблагим состоянием «алчность», то это привело бы к абсурдному выводу, что благое возникает из неблагого.

Теоретики школы Тхеравада, стремясь преодолеть это затруднение, утверждали, что ввиду своей качественной разноприродности благие и неблагие состояния сознания никогда не сменяют друг друга непосредственно. Между ними обязательно возникает неопределенное (нейтральное) состояние сознания, которое само по себе уже является продуктом прошлой деятельности, ее «созревшим» кармическим следствием.

Вайбхашики (сарвастивадины), предлагая свое решение, исходили из базового принципа школы: все дхармы существуют как реальные сущности. Поток причинно-обусловленных дхарм содержит в своем составе, утверждали они, такие нематериальные, но и не связанные с сознанием дхармы, как обретение/обладание и необретение/необладание. Когда возникает благое состояние сознания, это обусловлено актуализацией фактора «обладания» благими дхармами и фактора «необладания» неблагими. Таким образом, формирующие актуальное состояние потока факторы «обладание» и «необладание» и отвечают за смену благого и неблагого сознания.

Саутрантики полагали оба эти концептуальные решения не адекватными проблеме. Идея тхеравадинов относительно неопределенного состояния сознания, разделяющего моменты возникновения неблагого и благого, представлялась им логически неоправданной. Неопределенное состояние сознания точно так же не может служить производящей причиной благого, как и неблагое состояние. Иными словами, идея тхеравадинов не преодолевает проблему качественной неоднородности состояний сознания, последовательно сменяющих друг друга.

Относительно позиции вайбхашиков саутрантики придерживались резко критической точки зрения. Они полагали, что сам школьный принцип «все дхармы существуют как реальные сущности» ошибочен. Дхармы «обладание» и «необладание», не связанные с сознанием и выступающие факторами формирования потока, — это не более чем умозрительно сконструированные понятия, ничто иное в реальности им не соответствует. (Фрагменты диспутов на эту тему обширно представлены Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».)

Собственное решение саутрантиков состояло в том, что возникновение благих или неблагих дхарм обусловлено соответствующими «тонкими» состояниями потока. Саутрантики называли эти «тонкие» состояния «семенами» (биджа). Кроме семян благих и неблагих дхарм, саутрантики говорили и о неопределенных семенах.

Неблагие семена отождествлялись саутрантиками с термином «анушая», встречающимся в литературе сутр и вызывавшим споры среди буддийских теоретиков. Этот термин указывает на существование «спящих», «дремлющих» аффектов и пе-

реводится как «аффективная предрасположенность», то есть готовность скрытого аффекта к взрывному проявлению.

Благие семена определялись буквально — «семена благих дхарм».

Истолкование термина «анушая» было принципиально важным для буддийских мыслителей, потому что в канонических источниках говорится о необходимости уничтожения клеш вкупе с анушая, то есть о нейтрализации не только проявленных аффектов, но и аффективных предрасположенностей.

Канонические тексты содержат список, включающий семь аффективных предрасположенностей: страсть к чувственному миру (влечение к чувственным объектам), страсть к существованию (влечение к «ступеням существования» — состояниям сосредоточения сознания, соответствующим космическим сферам — миру форм и миру не-форм), отвращение, ложные воззрения, сомнение, гордыня, неведение. Переход каждого из семи этих дремлющих аффектов во взрывное, проявленное состояние рассматривался буддийскими теоретиками как возникновение состояния одержимости.

Вайбхашики придерживались собственной трактовки понятия одержимости. Они разработали и иной список состояний одержимости, который в их школьной традиции содержит перечисление не семи указанных аффектов, а десяти явлений сознания, характеризующихся «вторичной аффективной загрязненностью». Это бесстыдство, наглость, зависть, скупость, возбужденность, сожаление, уныние, расслабленность, злоба, лицемерие. Согласно вайбхашикам, сознание должно рассматриваться как неблагое только в момент активного проявления семи аффективных предрасположенностей или в момент возникновения состояний одержимости, выступающих в качестве формирующих факторов.

Саутрантики не считали аффективные предрасположенности реальными сущностями. Они полагали, что эти неблагие семена есть не более чем скрытая тенденция, вызывающая состояния одержимости. Аналогично и семена благих дхарм — это тенденция к возникновению благих состояний сознания. Васубандху, излагая в пятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» учение об аффектах, солидаризировался с представлениями саутрантиков о данной проблеме.

Но поскольку основная цель «Энциклопедии Абхидхармы» состояла в изложении воззрений вайбхашиков, он представлял воззрения саутрантиков лишь в качестве диспутального аккомпанемента. Васубандху излагает воззрения саутрантиков, используя для этого форму межшкольной дискуссии по отдельным проблемам и привлекая попутно точки зрения, характерные для иных буддийских традиций и субтрадиций. Такая форма подачи философского материала позволяет увидеть узловые вопросы, вызывавшие споры между буддийскими теоретиками, и различия в подходах школ к их решению. Эти различия, однако, отнюдь не расценивались как нечто еретическое, поскольку еретиками буддисты считали лишь тех мыслителей, которые не придерживались учения о Благородных истинах. Под разряд ереси подводились все религиозные доктрины и философские воззрения, исключавшие практическое достижение совершенного знания, ибо только следование наставлениям Бхагавана Будды может привести подвижника к полному освобождению от оков сансары. Совершенное знание предполагало полное устранение всех аффектов — не только во взрывном, но и в дремлющем состоянии. Знание, что аффекты устранены и что они никогда впредь не возникнут, и было тем совершенным знанием, обретая которое буддийский подвижник был уверен: новое рождение в сансаре уже никогда не состоится.

Сознание в плену аффективных предрасположенностей

Буддийская теория аффектов исключительно важна как философское обоснование религиозного подвижничества. С одной стороны, она связывает в единое смысловое целое буддийскую картину мира (космологию) и концепцию кармы, а с другой — служит антропологическим введением в описание практик, приводящих к вступлению в Нирвану. Изложение теории аффектов в «Энциклопедии Абхидхармы» начинается именно с разъяснения ее связи с разделами трактата, посвященными анализу сансары («Учение о мире» и «Учение о карме»).

Сансара — многообразие миров, населенных пятью классами живых существ — людьми, богами, животными, голодными духами (претами) и обитателями адов (нараками). Она порождается кармой. Именно непрекращающаяся деятельность живых существ служит причиной непрерывного воспроизведения различных форм существования сознания, неизменно связанных с соответствующими мирами-вместилищами. Однако действия, чреватые новым рождением в сансаре, накапливаются благодаря аффективным предрасположенностям сознания, ответственного за планирование и осуществление подобных действий. Если же сознание свободно от аффективных предрасположенностей, то продуцируемые им действия не порождают кармических следствий и не поддерживают процесс воспроизведения сансары.

Религиозно-доктринальный аспект связи «Учения о мире», «Учения о карме» и «Учения об аффектах» состоит в отчетливом указании на иерархию причин, воспроизводящих «безличную массу страдания». Помимо действий живых существ, во Вселенной нет иного творящего начала, нет никакого божественного Творца. Но сами действия живых существ провоцируются аффективной загрязненностью сознания. Сознание, поработанное аффективными предрасположенностями, порождает только такую деятельность, которая неизменно ведет к новому рождению, связанному с одной из пяти форм существования. Миры-вместилища и Вселенная в целом есть результат совокупной кармы живых существ, сознание которых безначально блуждает в круговороте рождений.

Исходя из представления об иерархии причин, ответственных за непрерывное самовоспроизведение сансары, Васубандху дает определение главной причины, порождающей существование: «корень бытия» — это аффективные предрасположенности сознания.

Опыт переживания взрывных аффективных состояний, согласно Васубандху, возникает у человека еще в младенчестве. В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» он говорит об этом так: «...или же роды бывают благополучными. Тогда мать или служанка принимают новорожденного, походящего на живую рану, в свои руки, касание которых для нежного тельца ребенка подобно прикосновению ножа или едкой кислоты, и омывают его. И так он растет, питаясь молоком и свежим маслом, а потом и более грубой пищей. По мере роста у него развиваются психические способности, начинают проявляться аффекты и накапливаться результаты действий...». Васубандху подчеркивает, что первоначально аффекты неизбежно проявляются в связи с переживанием телесного страдания, возникающего при первом соприкосновении с внешней средой, хотя материнские руки прикасаются к телу новорожденного с любовью и заботой. Указывая на возникновение аффектов еще в младенчестве, Васубандху следует позиции Бхагавана, отрицавшего воззрения небуддийских учителей, которые полагали, что малый ребенок свободен от страстей.

Аффект в своем активном проявлении, как считали абхидхармисты, затрагивает и тело, приспособляя тем самым организм к аффективному реагированию. В составе пяти групп дхарм, образующих индивидуальный поток психосоматической жизни, аффективные предрасположенности охватывают деятельность группы формирующих факторов (санскар). Санскары, сцепленные в индивидуальном потоке с аффективными предрасположенностями, ничего, кроме страдания, продуцировать не способны. В силу этого группа формирующих факторов осмыслялась абхидхармистами как принципиально неудовлетворительная.

Из сказанного выше становится понятным, что абхидхармисты не могли считать взрывное проявление аффекта способом изживания скрытой аффективной предрасположенности. Как раз наоборот: активизация аффекта рассматривалась как укоренение в соответствующем неблагом состоянии сознания.

Взрывной аффект рассматривается Васубандху в аспекте присущих ему десяти функций, закабаляющих сознание в сансаре:

- «укрепляет свой корень», то есть усиливает дхарму «обретение/обладание», удерживающую каждый из аффектов в индивидуальном потоке дхарм;
- «обеспечивает непрерывное протекание», то есть удерживает поток сознания в русле, заданном аффективной установкой;
- «приготавливает поле», то есть влияет на тело, наделенное психическими способностями, делая его весьма податливым для аффективных проявлений материалом;
- «приводит к естественному результату», то есть к появлению вторичных аффектов — состояний аффективной одержимости сознания;
- «вызывает действие», то есть в своем развертывании сопровождается именно таким действием, которое и порождает кармическое следствие;
- «вводит в заблуждение относительно объекта сознания», то есть искажает познавательную способность;
- «направляет поток сознания», то есть связывает настоящее рождение и рождение новое, направляя сознание к сансаре, а не к Нирване;
- «уводит прочь от благого»;
- «служит оковами», то есть привязывают сознание к низким состояниям;
- «не позволяет выйти за пределы сферы существования», то есть препятствует практике дхьяны более высокой ступени.

Перечисление этих десяти функций проявленного аффекта подводит к выводу, что сознание, упражняющееся в аффективных реакциях, разрушает свой телесный субстрат, тупеет, утрачивает перспективы духовного развития, укореняясь в сансаре.

Проявленный аффект всегда обусловлен соответствующей аффективной предрасположенностью. Исходный канонический список включает шесть аффективных предрасположенностей: страсть, отвращение, гордыню, неведение, ложные воззрения и сомнения.

Страсть в буддийской теории аффектов подразделяется на два вида: страсть как влечение к объектам чувственного мира и страсть как влечение к «сфере существования» — каждому из состояний йогического сосредоточения сознания, соответствующих миру форм и миру не-форм. Благодаря выделению этих двух видов страсти шестичленный список предрасположенностей преобразуется в семичленный.

Страсть к чувственным объектам характерна только для первой космической сферы — чувственного мира. Испытывать влечение к чувственным объектам означает пребывать в состоянии сознания, обращенном вовне. Подобное состояние со-

знания невозможно в двух других космических сферах — в мире форм и в мире не-форм, поскольку присутствие в них обусловлено сосредоточением сознания. Согласно буддийским космологическим представлениям, мир форм и мир не-форм населены богами, испытывающими страсть к сосредоточению сознания, поскольку это состояние и есть форма их существования. Подвижники, практикующие «мирское» сосредоточение сознания, уподобляются этим богам в своей йогической практике и испытывают «страсть к существованию» в мире форм и в мире не-форм.

Некоторые адепты ошибочно принимают возникающую у них страсть к практике йогических сосредоточений мира форм и мира не-форм за стремление к освобождению от уз сансары. Однако буддийская доктрина требует исключить такую ошибку: подлинное стремление к разрыву с сансарой опосредовано «жаждой благих дхарм», а не страстным влечением к существованию в измененных состояниях сознания. Именно ради исключения этой ошибки и производится анализ исходного шестичленного списка аффективных предрасположенностей.

Последний член указанного списка — ложное воззрение — подразделяется на пять типов:

— «вера в реальность личности», то есть аффективное заблуждение относительно пяти групп. Индивид, пребывающий в плену этого ложного воззрения, полагает, что существует субстанциальное «Я», а не пять групп причинно-обусловленных дхарм, либо же он верит, что существуют и «Я», и группы, которые он именует «мое». Эта ошибочная вера, считали буддийские теоретики, — источник всех заблуждений;

— «ересь приверженности к крайним точкам зрения», то есть аффективная приверженность к неприемлемым для буддийской доктрины идеям вечности «Я» или его полной уничтожимости в момент смерти. Обе эти экстремальные идеи исходят из признания существования атмана, но первая представляет собой трансценденталистскую ересь, а вторая — ересь отождествления атмана с телом. Данный тип аффективного заблуждения препятствует достижению победы над страданием;

— «собственно ложные воззрения», то есть аффективный нигилизм, сущность которого состоит в отрицании реальности благой и неблагой кармы и существования Благородных личностей. Такой тип аффективного заблуждения приводит к отсечению корней благого и закабляет сознание в сансаре;

— «привязанность к еретическим воззрениям», то есть порочное пристрастие к неблагим дхармам, базирующееся на ошибочном мнении, что индивидуальное бытие, обретение новых рождений в сансаре и есть самое лучшее. Это аффективный эгоизм, создающий почву для укоренения в ложных воззрениях;

— «привязанность к ложной практике обетов и ритуалов», то есть аффективное обрядоверие, убежденность в самоценности правил и ритуалов. Здесь имеются в виду ритуальные практики брахманистских и иных небуддийских школ и направлений и сопутствующая им вера в освобождающую силу подобных практик. Буддийские обеты имеют иную природу, ибо их сущность не в предписании каких-либо действий, а в осознанном воздержании от безнравственности. Привязанность к ложным практикам порождает бесплодные усилия в достижении освобождения.

Пять перечисленных ложных воззрений есть пять «семян» аффективных реакций, и в этом они сходны по своей природе со страстью, отвращением, гордыней, неведением и сомнением. Разделение ложных воззрений на пять типов и преобразует исходный шестичленный список аффективных предрасположенностей в десятичленный.

Каноническая Абхидхарма содержит указания на то, что 36 аффективных предрасположенностей свойственны чувственному миру, 31 — миру форм и 31 — миру неформ. Таким образом, итоговый абхидхармистский матричный список содержит 98 аффективных предрасположенностей.

Каков смысл этого матричного списка? Космологический аспект его анализа указывает на тот весьма важный для понимания буддийского подвижничества факт, что функционирование сознания живых существ в каждом из трех миров сопряжено с аффективными предрасположенностями. В этом отношении ни один из трех миров не является чистым и, соответственно, не может быть признан желанным и удовлетворительным. В этой связи представляется уместным вспомнить космологический аспект теории чистых психических способностей (индрий) — способности познавать еще не познанное, способности глубинного знания и способности знания совершенного: ни одна из этих индрий не присуща от рождения живым существам, населяющим буддийский космос, обладание чистыми индриями есть результат устранения аффектов.

Видение Благородных истин как практика религиозного подвижничества направлено на постижение реальности функционирования потока причинно-обусловленных дхарм в каждом из трех миров. Эта практика позволяет сознанию «увидеть» тонкие «семена» аффектов, закрепленные опытом пережитых активных аффективных состояний, и уничтожить их.

Однако не все виды аффективных предрасположенностей разрушаются посредством видения Благородных истин, некоторые могут быть нейтрализованы только благодаря йогическому созерцанию, укрепляющему подвижника в познании реальности как она есть.

Итак, согласно Васубандху, из 98 видов аффективных предрасположенностей чувственному миру свойственны 36. Практика видения Благородных истин позволяет разрушить 32 из них. Остальные 4 вида аффективных предрасположенностей нейтрализуются благодаря йогическому созерцанию.

Пять видов аффективной предрасположенности «страсть» в чувственном мире устраняются благодаря практике видения всех четырех Благородных истин и практике йогического созерцания. Она предполагает непрерывное усилие, которое направлено на сохранение устойчивости сознания. Таким же способом определяются и 5 видов «отвращения», «гордыни» и «неведения» в чувственном мире.

Ложные воззрения в чувственном мире подразделяются на 12 видов:

— «вера в реальность личности» имеет только один вид, поскольку ее конкретные формы («Я», «мое») неизменно сопряжены с переживанием страдания и устраняются благодаря практике видения первой Благородной истины;

— «ересь приверженности к крайним точкам зрения», реализуясь в таких формах, как фанатичная преданность идеям вечности атмана или его уничтожимости в момент смерти тела, также имеет только один вид, поскольку для устранения данной аффективной предрасположенности требуется только практика видения первой Благородной истины;

— «собственно ложные воззрения», будучи отрицанием кармических закономерностей и существования Благородных личностей, представляют собой жесткий нигилизм относительно всех четырех Благородных истин. Соответственно этому и процесс устранения «собственно ложных воззрений» позволяет выделить четыре их вида — благодаря практике видения четырех Благородных истин;

— «привязанность к еретическим воззрениям» также имеет четыре вида, ибо

практика видения всех четырех Благородных истин ведет к принятию буддийской позиции относительно природы реальности;

— «привязанность к ложной практике обетов и ритуалов» устраняется посредством видения Истины страдания и Истины пути, то есть именно эти две Истины избавляют индивида от бесплодных усилий и бессмысленных действий. Таким образом, привязанность к ложной практике обетов и ритуалов имеет два вида.

«Сомнение» как тип аффективной предрасположенности устраняется только практикой видения всех четырех Благородных истин и, соответственно, подразделяется на четыре вида.

Суммирование перечисленных выше видов аффективных предрасположенностей, свойственных чувственному миру, выделенных в соответствии со способами их устранения, и дает их общее число — 36.

В более высоких сферах космоса — мире форм и мире не-форм — страдание не возникает как непосредственное переживание. Соответственно, бессмысленно говорить применительно к миру форм и миру не-форм о такой аффективной предрасположенности, как отвращение, ибо именно отвращение выступает опорой переживания страдания, «Отвращение» — это такой тип аффективной предрасположенности, который реализуется в формах неприязненности по отношению к живым существам, неприятия страдания и условий страдания как реального факта существования. Такое аффективное переживание возможно лишь в чувственном мире. Поэтому в мире форм возможна только 31 аффективная предрасположенность, и точно так же — в мире не-форм.

Васубандху ставит вопрос, имеющий серьезное догматическое значение, — об оценке результативности религиозного подвижничества последователей небуддийских школ.

Вайбхашики полагают, что и подвижники-небуддисты способны достичь отрешенности от аффектов чувственного мира, но эта отрешенность неустойчива. Она утрачивается, как только подобные подвижники погружаются в свой ложный философский дискурс, извращенно трактующий реальность.

Номенклатура ложных воззрений, перечисленная в десятичленном списке аффективных предрасположенностей, анализируется Васубандху и с точки зрения внутренней сущности.

Ложная «вера в реальность “личности”» — это номенклатурная единица, обозначающая воззрения относительно реальности атмана как субстанциальной целостности («Я») и воззрения относительно «мое». «Личность» не может быть признана реальностью, поскольку пять групп причинно-обусловленных дхарм существуют в индивидуальном потоке как моментальные состояния. Актуализирующиеся в настоящий момент дхармы имеют два синонимичных наименования — «настоящие», или «погибающие», то есть переходящие немедленно в разряд «прошлых». Именно поэтому в канонической литературе «личность» определяется как «совокупность того, что погибает».

«Ложная вера в реальность личности» — только аффективная установка относительно «Я» и «мое». Она препятствует видению непостоянства и моментальности дхарм, образующих пять групп.

«Ересь приверженности к крайним точкам зрения» — это крайняя степень тенденциозности, обнаруживающаяся в небуддийских философских концепциях истолкования реальности. Она выступает аффективным препятствием для уяснения и принятия Учения Бхагавана Будды.

«Собственно ложные воззрения» имеют в качестве своей внутренней сущности экстремальный нигилизм — аффективное отрицание четырех Благородных истин. Реальность для тех, кто исповедует такой нигилизм, перестает быть объектом познания, и они лишают себя благой перспективы, погружаясь в беспросветное невежество.

«Привязанность к еретическим воззрениям» — это возвеличивание дхарм, связанных с притоком аффектов, то есть извращение сознания, все более крепко привязывающегося к сансаре, к ее мнимым ценностям.

«Привязанность к ложной практике обетов и ритуалов» имеет своей внутренней сущностью ошибочные толкования причины существования мироздания (вера в Ишвару — Творца Вселенной, и т. п.) и пути освобождения.

Согласно точке зрения вайбхашиков, эти практики ритуальных очищений тела, характерные для небуддистов, затрагивают лишь группу материи, то есть дхармы, не связанные с сознанием, а следовательно, не могут способствовать очищению сознания. Они бесплодны и лишены подлинного религиозного смысла. Саутрантики полагали, что ложные ритуальные практики охватывают и другие группы причинно-обусловленных дхарм своим аффективным воздействием.

Аффективная предрасположенность к «ложной практике обетов и ритуалов» по своей внутренней сущности, как было сказано выше, есть ошибочное воззрение относительно «производящей причины», то есть причины, ответственной за возникновение и существование Вселенной. Противоядием, устраняющим эту предрасположенность, выступает именно практика видения Истины страдания, а не Истины возникновения страдания. Первая Благородная истина и есть указание на реальную, а не вымышленную, ошибочную производящую причину. Почему канон предписывает именно такую практику?

Ложная вера в Ишвару или в нечто подобное — это вера в существование вечного субстанциального атмана, обладающего творящей функцией. Иными словами, это вера в существование трансцендентного субъекта. Идея атмана как сердцевина брахманистской религиозной доктрины предполагает на уровне теоретического дискурса развертывание концепции трансценденталистского объяснения мира. Буддийская доктрина, направленная против брахманистской идеологии, стимулировала развитие «имманентной философии», объясняющей мир из него же самого. Именно поэтому при типологическом сопоставлении буддийской и брахманистской религиозных доктрин идее атмана абхидхармисты противопоставляли концепцию всеобщности страдания, согласно которой непрерывное функционирование причинно-обусловленных дхарм миллионов живых существ и есть безначальный циклический процесс самовоспроизведения мироздания.

Практика видения Истины страдания разрушает веру в существование трансцендентной творящей субстанции.

Истина страдания несовместима с «привязанностью к ложным обетам и ритуалам», поскольку те, кто привержен им, жаждут «рождения на небесах», то есть в высших сферах сансарного мира. Но и «небеса» подчинены всеобщности страдания. «Рождение на небесах» дает лишь избавление от непосредственного переживания страдания, но не от других его проявлений — обусловленности, например. В этом отношении ложная практика обетов и ритуалов лишена смысла, ибо, будучи ориентированной на достижение освобождения, она никоим образом к освобождению не ведет. Но, кроме этого, ложная практика обетов и ритуалов может быть и контрпродуктивной, то есть вести к рождению в адских сферах. Такие ритуалы брахманов,

как, например, ритуал «уподобление быку», предполагающий промискуитет и не исключающий даже инцест ради обретения мужского потомства, неизменно приводят к рождению в аду в тех хтонических областях космоса, где страдание — единственный чувственный опыт.

Если йогину свойственны такие аффективные предрасположенности, как ложные воззрения относительно пути обретения освобождения или сомнение в существовании пути, то практика видения буддийской Истины пути не может быть результативной. Здесь также уместна только практика видения Истины страдания, ибо индивид, преданный небуддийскому ложному пути, заблуждается не вследствие ложных воззрений на Истину пути, а потому, что не открыл для себя Истину страдания как исходную верную позицию в понимании природы реальности.

Васубандху в контексте теоретического обоснования буддийских практик устранения аффективных предрасположенностей излагает типологию иллюзорных идей и дает анализ их внутренней природы. Он говорит о четырех ошибках: видеть в не вечном вечное, в страдании — счастье, в нечистом — чистое, в не-атмане — атман.

Видеть в не вечном вечное означает разделять ложное воззрение привязанности к еретической крайности этернализма.

Видеть в страдании счастье, видеть в нечистом чистое — обе эти ошибки обусловлены приверженностью к еретическим воззрениям.

Видеть в не-атмане (то есть в пяти группах) атман означает приверженность иллюзорной идее «Я».

Эти четыре ошибки, таким образом, обусловлены присутствием трех аффективных предрасположенностей, относящихся к ложным воззрениям. Собственно ошибки возникают лишь в том случае, если имеют место три ошибочных основания суждений: ложный объект осознания; окончательность и завершенность аналитической процедуры, направленной на этот ложный объект; акт приписывания ложному объекту реальных свойств. Только полнота, то есть наличие всех трех ошибочных оснований, и приводит к двум видам извращения сознания — извращенным представлениям о реальности и извращенным мыслям.

Плод практики видения Благородных истин — обретение статуса «вступившего в поток», чему соответствует искоренение извращений сознания. Согласно абхидхармистской точке зрения, только практическое достижение идеала «видеть реальность как есть» обуславливает собой преодоление извращенных представлений и извращенных мыслей.

Рассмотрев проблему извращений сознания, Васубандху обращается к анализу аффективной предрасположенности «гордыня».

Аналитический список, призванный дать конкретные подвидовые спецификации гордыни, включает 7 наименований: собственно гордость, тщеславие, заносчивость, эгоцентризм, самомнение, самонадеянность и самодовольство. Внутреннее единство подвидов гордыни состоит в направленности пораженного ею сознания на непрерывное соотнесение себя с другими. При этом доминирует тенденция самовозвеличения: например, если индивид и признает факт существования более продвинутых в духовном отношении людей, нежели он сам, то из этого признания немедленно следует ложная самооценка: «я не намного ниже того, кто обладает значительным превосходством».

Семь подвидов гордыни, говорит Васубандху, устраняются благодаря практикам видения Благородных истин и практике йогического созерцания. Буддийский подвижник, уничтоживший те аффективные предрасположенности, которые раз-

рушаются благодаря практике видения Благородных истин, и этим же способом устранивший веру в реальность «Я», достигает состояния, при котором подвиды гордыни, нейтрализующиеся только посредством созерцания, не могут уже обрести взрывную форму проявления — практика видения Благородных истин хотя и не способствует их разрушению, но блокирует их активизацию. Ложные воззрения относительно реальности «Я» именуются Васубандху «хребтом» всех разновидностей гордыни. Когда иллюзорность «Я» становится очевидной для подвижника, он полностью освобождается от гордыни как неприемлемого самочувствия, оглуляющего сознание.

Постижение иллюзорности «Я», нереальности «личности» способствует также устранению аффекта «сожаление об упущенном» (или «неблагое раскаяние»).

Переживание неблагого по своей природе сожаления об упущенном обусловлено воспроизведением в памяти дурного поступка, совершенного некогда, или ситуации несовершенного благого поступка. Переживание чувства вины, сокрушение о былом — это взрывной аффект. Но в своей основе он имеет, как указывает Васубандху, аффективную предрасположенность «сомнение», исподволь разъедающую сознание. Своевременно принесенное покаяние — необходимый акт в религиозной жизни буддийского адепта. Но если покаяние имело место, а чувство вины все-таки не исчерпалось, это означает, что присутствует сомнение в результативности покаяния как важного религиозного акта. Сомнение такого рода и вызывает взрывные проявления аффекта «сожаление об упущенном».

Абхидхармисты проводили различие между ложными воззрениями относительно реальности «личности» и разного рода ошибочными мнениями. Если человек неверно судит о природе богов-небожителей, то подобные суждения следует квалифицировать как ошибочные мнения, в основе которых лежит искаженное представление об объекте мышления, а не аффективная предрасположенность. Ложная вера в реальность «личности» имеет иную природу — это привязанность к «Я», мешающая мышлению понять, что в действительности представляет собой индивидуальный поток психосоматической жизни.

Относительно Благородных истин прекращения страдания и пути прекращения страдания у человека также могут формироваться аффективные предрасположенности. Но перейти во взрывное, активное состояние они не способны. Ложные воззрения, сомнение и неведение относительно Истин прекращения страдания и пути прекращения страдания полностью устраняются благодаря практике видения этих двух Истин.

Необходимо всегда иметь в виду, что, говоря о списке «98 аффективных предрасположенностей», Васубандху подразумевает аффективные предрасположенности в совокупности со способами их устранения.

Ложное воззрение, сомнение и неведение, имеющие своим объектом Истину прекращения страдания, в процессе практики видения этой третьей Благородной истины нейтрализуются именно в той сфере, где и возникают. Так, если они существуют в чувственном мире, то там и уничтожаются благодаря применению названной выше практики. Если же эти аффективные предрасположенности сопровождают собой опыт йогического сосредоточения более высоких сфер и ступеней (мир форм и мир не-форм), включая «вершину бытия», то практика видения Истины прекращения страдания устраняет данные аффективные предрасположенности соответственно ступеням йогического опыта.

Если же ложное воззрение, сомнение и неведение имеют своим объектом Истину

пути, то в момент практики видения этой четвертой Благородной истины применительно к чувственному миру путь воспринимается целостно — как аспект знания страдания, и ложные воззрения, сомнения, неведение относительно Истины пути нейтрализуются.

Но возникает вопрос: почему страсть, отвращение, гордыня, привязанность к еретическим воззрениям и приверженность к практике обетов и ритуалов не имеют опоры, не загрязненной аффектами?

Относительно страсти, казалось бы, все ясно: страсть во взрывной, активной форме отвергнута Бхагаваном, поскольку ее объектом выступают дхармы с притоком аффектов. Устранение страсти есть отсечение дхармы «обретение/обладание», которая и удерживает активный аффект в индивидуальном потоке причинно-обусловленных дхарм. Соответственно, и страсть как аффективная предрасположенность подлежит устранению, ибо она есть дремлющая готовность к актуализации влечения.

Однако по отношению к Истине прекращения страдания и к Истине пути у подвижника также возникает влечение — страстное желание обладать благами дхармами. Нельзя ли рассматривать это влечение в качестве страсти, имеющей опору, не загрязненную притоком аффектов? Нет, это было бы ошибкой. Влечение к благим дхармам лишь принимает форму страстного желания, но по своей внутренней природе оно не есть страсть, ибо порождено правильным воззрением. Кроме того, согласно другим буддийским учителям, влечение к благим дхармам — это не страстное желание, а вера и способность твердо придерживаться благого выбора, то есть решимость.

Что касается отвращения, то как предрасположенность оно возникает в связи с угрозой ущерба, вреда и проявляется в активной форме как вражда. Объект такой предрасположенности неизменно сопряжен с притоком аффектов. Истины прекращения страдания и пути прекращения страдания не содержат в себе никакой угрозы вреда и благодаря этому не способны вызвать отвращения.

Обе эти Истины никогда не вызывают появления гордыни, поскольку их постижение ведет к обретению спокойствия, к угасанию страсти и ненависти, к преодолению невежества. Гордыня несовместима с этими благородными результатами религиозного подвижничества, и, следовательно, ее опора всегда загрязнена притоком аффектов.

Истины прекращения страдания и пути дают Йогину верный ориентир относительно способов очищения сознания, более того — они сами есть очищение. Таким образом, приверженность к ложной практике небуддийских обетов и ритуалов не возникает в связи с этими Истинами. А это, в свою очередь, означает, что ложное воззрение «привязанность к еретической практике обетов и ритуалов» всегда имеет опору, загрязненную притоком аффектов.

Истины прекращения страдания и пути связаны с представлениями о чистых дхармах — о Нирване как единственно вечном и совершенном состоянии, не обусловленном принципом страдания. Еретические воззрения базируются на принципиально ложных представлениях, подменяющих высокое (внеаффективное) низким, то есть тем, что неизменно сопряжено с притоком аффектов. Привязанность к еретическим воззрениям именно поэтому и не может иметь опоры, не загрязненную притоком аффектов.

Все дхармы, загрязненные притоком аффектов, имеют в качестве своего кармического следствия только страдание. Но в сферах мира форм и мира не-форм

страдание как непосредственное переживание отсутствует. В этих мирах нет причин для нанесения ущерба другим.

Сознание, пребывая в мире форм или в мире не-форм, никогда не планирует убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи и не стремится к отравлению себя алкогольными напитками или наркотиками. Но в то же самое время оно может сохранять аффективные предрасположенности (анушая). Они, разумеется, не являются благими, но действия, порожденные этими предрасположенностями, не причиняют никому вреда, и поэтому анушая мира форм и мира не-форм кармически неопределенны.

В чувственном мире такие аффективные предрасположенности, как вера в реальность «Я» и привязанность к крайним точкам зрения, также неопределенны кармически. Следуя своей, пусть и ложной, убежденности в том, что субстанциальный атман реален, человек ради процветания этого мнимого «Я» в новых рождениях приносит дары богам и их жрецам. Но, пребывая вне буддийского учения, заблуждаясь относительно собственной сущности, он придерживается определенных нравственных норм и не причиняет страдания другим живым существам.

Согласно словам Бхагавана, приверженность идее несуществования атмана ни в этой жизни, ни в будущей также не является особо злостным еретическим воззрением, поскольку она не способна привязать человека к материальному миру.

Ложное воззрение на реальность «личности», впрочем, расценивалось древними буддийскими учителями в качестве кармически неопределенного, говорит Васубандху, только в том случае, если оно имело наивный, не подкрепленный философским обоснованием характер. Но такое ложное воззрение превращалось в кармически неблагое, если приобретало отчетливые мировоззренческие контуры. Учителя-еретики, проповедующие учения об атмане, обретают неблагу карму, выступая пропагандистами ложных воззрений.

Все остальные аффективные предрасположенности чувственного мира определялись буддийскими теоретиками как однозначно неблагие в кармическом отношении. Но сколько из них следует рассматривать в качестве корней неблагого?

В чувственном мире это — страсть, отвращение и невежество. Как говорилось выше, аффективные предрасположенности различаются в зависимости от практик их устранения. За исключением неведения, связанного с ложным воззрением относительно реальности «личности» и с приверженностью крайним точкам зрения, все виды страсти, отвращения и невежества есть три корня неблагого.

Вообще говоря, собственно неблагое действие возможно лишь в чувственном мире, где оно может сопровождаться дхармами наглости и бесстыдства. В мире форм и в мире не-форм эти дхармы отсутствуют, а корни неблагого у существ, населяющих эти космические миры, отсечены.

Кроме трех перечисленных выше аффективных предрасположенностей нет иных корней неблагого. Корни неопределенного, как говорит Васубандху, — это жажда, неведение и мудрость, несвободная от притока аффектов. Что касается жажды, то здесь речь идет о стремлении к опыту йогического созерцания мира форм и мира не-форм, а также о желании нового рождения в этих сферах. Такая жажда не несет вреда другим живым существам, и она, соответственно, кармически неопределенна. Неведение мира форм и мира не-форм, ложные воззрения относительно реальности «личности» и крайностей «вечность/уничтожение», свойственные чувственному миру, также неопределенны в аспекте созревания кармического следствия.

Неопределенна и мудрость в чувственном мире, обретенная в результате прошлой

деятельности либо в связи с верой в реальность «личности», либо приверженностью к крайним точкам зрения.

Такие аффективные предрасположенности, как сомнение и гордыня, вообще не рассматриваются в качестве «корня» чего-либо. «Корень» — это то, что придает устойчивость, неколебимость сознанию в кармически благом, неблагом или неопределенном. Сомнение по своей природе не располагает к устойчивости, не «укореняет» в чем-либо. Оно способно порождать только неустойчивые состояния, расшатывать сознание.

Гордыня ведет к различным формам иллюзорного самовозвеличивания, отрывая сознание от реальной почвы. Она, подобно сомнению, вызывает лишь неустойчивые состояния сознания. Как говорилось ранее, гордыня предполагает не самоуглубленность, а непрерывное лестное соизмерение себя с другими. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» считает, что определение «корень» неприменимо к гордыне: «... в миру принято считать, что корни неподвижны и растут вниз».

Это замечание заслуживает особого внимания. На протяжении всего текста трактата Васубандху неоднократно предостерегает своих учеников от наивного доверия «мирскому словоупотреблению». Он подчеркивает важность строгости теоретических понятий, недопустимость их приблизительных трактовок и неверного, размывающего буддийский дискурс оперирования терминологией. Однако канонические сочинения — и прежде всего сутры — изобилуют контекстами, в которых метафора функционирует в статусе понятия. Подобные ситуации объясняются исторической древностью канона — он создавался в тот период, когда теоретико-понятийный тип мышления только что пришел на смену мышлению мифологическому, и функционирование метафор в статусе понятий являло собой раннюю ступень становления понятийно-терминологического аппарата буддийской мысли. «Корень» — это именно метафора такого рода, а следовательно, в интерпретациях терминов, приводимых с привлечением этой метафоры, не должна утрачиваться ее ключевая образность.

Итак, Васубандху указывает только три корня неопределенного — жажда, неведение, мудрость. Однако он отмечает, что буддийские учителя, проповедующие и обучающие за пределами Кашмира, насчитывают не три, а четыре таковых корня (причем их номенклатура совпадает с кашмирской лишь частично): жажда, ложные воззрения, гордыня, неведение. Идея четырех корней неопределенного обусловлена анализом небуддийской йогической практики. Йогическим созерцанием занимаются и невежественные люди. Они стремятся к высшим формам сосредоточения сознания, но, пребывая в неведении, не понимают необходимости устранения жажды, ложных воззрений и гордыни, без чего их йогическая практика не может принести полноценные результаты. Однако, поскольку эти невежественные созерцатели, не принося религиозной пользы себе, тем не менее не причиняют посредством своей практики вред другим живым существам, жажда, ложные воззрения, гордыня и неведение, не преодоленные ими, квалифицируются как «корни неопределенного».

Осмысляя номенклатуру корней неопределенного, которой придерживались некашмирские учителя, можно прийти к выводу о том, что сама по себе практика йогического созерцания рассматривалась классиками буддийской философской мысли только в качестве технологии. Эта традиционная технология достижения измененных состояний сознания приобретала, согласно точке зрения абхидхармистов, религиозную ценность только в том случае, если она опиралась на практику видения Благородных истин. Невежественный в буддийском учении человек мог быть опытным созерцателем, виртуозно владеющим техникой сосредоточения сознания,

но сознание-то оставалось загрязненным притоком аффектов. Неведение и — как его следствие — жажда, ложные воззрения, гордыня продолжали удерживать сознание в цепях новых рождений.

Обращаясь к списку десяти аффективных предрасположенностей (страсть, отвращение, гордыня, неведение, ложные взгляды относительно реальности «личности», собственно ложные взгляды, ересь привязанности к мировоззренческим крайностям, привязанность к еретическим воззрениям, привязанность к ложной практике обетов и ритуалов, сомнение), Васубандху рассматривает процесс их развертывания.

Неведение присутствует изначально. Именно оно и мешает принять Истину страдания, а соответственно, и остальные Благородные истины. Иными словами, исходно Истина страдания не открыта обычному человеку, поскольку неведение — базовое условие рождения в сансаре. Невежество и тупость порождают сомнение: человек и хочет принять определенную точку зрения, например Учение Бхагавана Будды, и одновременно не решается положиться на ее теоретическое обоснование, мобилизовав свой интеллект. Сомнение, в свою очередь, способствует укоренению в ложных воззрениях, ибо нет препятствия для усвоения ошибочных наставлений, если они хорошо вдалбливаются в голову.

Любые наставления, не приводящие к уяснению того фундаментального факта, что пять «личностных» групп объединяют в себе причинно-обусловленные (страдающие) дхармы и не содержат никакого «Я», есть именно ложные наставления, неизбежно порождающие ложную мировоззренческую позицию. Вера в реальность «личности» — продукт такой позиции, плод ложных воззрений.

Таким образом, цепочка анушая разворачивается в последовательности, не совпадающей с порядком перечисления аффективных предрасположенностей в десятичленном списке: неведение перерастает в невежественную тупость, из нее возникает сомнение, затем формируется собственно ложное воззрение и рождается вера в реальность «личности». Вера в реальность «личности» — та кульминационная точка, которой предшествует неправильно ориентированный путь духовных исканий.

Однако эта вера должна рассматриваться и как пункт последующего раздвоения. Она может реализоваться в одной из двух крайностей — в привязанности к идее вечного, неуничтожимого атмана либо в приверженности к идее полного уничтожения, несуществования этой самой «личности» после разрушения тела. Последнее, напомним, Бхагаван считал не самым злостным заблуждением, ибо идея уничтожения не способствует разрастанию представлений относительно «Я» и «мое». Привязанность к одной из мировоззренческих крайностей (к идее вечного атмана) влечет за собой укрепление человека в избранной форме ложной ритуальной практики. Привязанность к ложной практике обетов и ритуалов порождает как свое следствие еретический догматизм — только эта практика почитается высшей, истинной.

Слепой догматизм, укорененность в еретических воззрениях ведут к самовозвеличиванию и гордыне, а затем и к неприятию буддийского учения, отличного от принятой еретической догмы, а также к аффективной готовности выражать враждебность к последователям иных вероучений.

Но поскольку страсть и прочие аффекты опираются именно на ложное воззрение на собственную природу человека, враждебность может сформироваться и по отношению к той мировоззренческой позиции, которую индивид имел в прошлом, а затем радикально изменил.

Именно в такой последовательности, говорит Васубандху, и происходит развертывание десяти дремлющих аффектов.

Каковы факторы, порождающие аффект в его активном, взрывном проявлении? Их три: неустраненная аффективная предрасположенность, наличный объект и поверхностная ментальная концентрация.

Так, чувственная страсть в проявленном виде — это результат актуализации аффективной готовности, поскольку природа страсти не была еще познана полностью. Это и дхармы, создающие в сознании человека образ внешнего объекта, к которому и устремляется влечение. Это, наконец, и та крайне поверхностная умственная концентрация, которая свойственна обычным людям, ибо она не может быть достаточной для формирования верного суждения. В списке этих трех факторов аффективная предрасположенность — это причина, дхармы — объект, поверхностная концентрация — средство. Только полнота факторов, как подчеркивали саутрантики, и приводит к возникновению проявленного аффекта.

Состояние аффективной одержимости

Васубандху, обращаясь к каноническим текстам, приводит перечни метафор, которыми обозначаются аффективные предрасположенности: «три наплыва» (наплыв чувственности, наплыв существования, наплыв неведения), «четыре потока» (поток чувственности, поток существования, поток ложных воззрений, поток неведения), «четыре оковы» (окова чувственности, окова существования, окова ложных воззрений, окова неведения), «четыре привязанности» (к чувственности, к ложным воззрениям, к практике обетов и ритуалов, к учениям об атмане).

Указанные перечни канонических метафор рассматриваются на уровне философского дискурса в качестве матричных списков, указывающих на концепции истолкования аффектов.

Общий подход, применяемый Васубандху в интерпретации этих метафор, состоит, во-первых, в изложении тех абхидхармистских классификаций аффектов и аффективных предрасположенностей, которые теоретически разъясняют каждую метафору, и, во-вторых, в установлении внутренней смысловой связи между ними.

Применение данного подхода весьма значимо в двух как минимум отношениях. Абхидхармистские мыслители развивали свои теоретические построения в связи с анализом матричных списков — от описания состояний сознания, загрязненного аффектами, и вплоть до указания на недоступность словесно-теоретической интерпретации Нирваны. Но сами эти списки представляли собой «конспект» Слова Будды. Таким образом, абхидхармистские классификации имели целью систематизацию канонического материала. Одновременно с этим проповедь Дхармы предполагала использование канонических метафор в качестве языка, доступного широкому кругу верующих буддистов, в том числе и весьма далеких от понимания сложных теоретических построений. Метафоры эти, будучи Словом Будды, не могли употребляться произвольно, приблизительно, ибо их предназначение — наводить на истинный смысл учения Бхагавана, а не исказить его. Именно поэтому строгому истолкованию канонических метафор и уделялось большое внимание. Без владения правильной процедурой их истолкования образованный буддист не мог преуспеть ни в проповеди Дхармы, ни в философском диспуте. Теоретический спор, заметим, также рассматривался как определенный вид проповеди учения Будды, если он велся с представителем небуддийских религиозно-философских воззрений.

Васубандху начинает с разъяснения метафоры «наплыв». Наплыв чувственности — это состояние, обусловленное взрывными аффектами чувственного мира (кроме невежества). Поток сознания определяется в чувственном мире действием аффектов, будучи всегда направлен к чувственным объектам. Только жажда благих дхарм способна взорвать этот архетип сознания, свойственный человеку в чувственном мире. Наплыв чувственности — это 41 дхарма: 31 аффективная предрасположенность и 10 состояний сознания, характеризующихся аффективной одержимостью. В мире форм и мире не-форм имеет место наплыв существования, поскольку применительно к этим сферам нет смысла говорить о чувственных объектах. Поток сознания определяется влечением к «ступеням существования» в мире форм и мире не-форм, то есть к существованию сознания в состоянии йогического сосредоточения. Взрывных аффектов и собственно состояний одержимости сознания здесь нет. Наплыв существования — это 52 дхармы: 26 аффективных предрасположенностей в мире форм и столько же — в мире не-форм.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» разъясняет, почему в мире форм и в мире не-форм аффективные предрасположенности рассматриваются как наплыв существования и не различаются в соответствии с каждой из этих двух космологических сфер.

Васубандху указывает на три классификационных признака, с учетом которых аффективные предрасположенности мира форм и мира не-форм объединены:

- в отношении созревания кармического следствия (благое—неблагое—неопределенное) аффективные предрасположенности обеих этих космических сфер имеют одну и ту же характеристику — «неопределенные»;

- в отношении вектора аффективные предрасположенности двух высших сфер сходны, ибо разворачиваются в ситуации йогического сосредоточения. Если аффекты чувственного мира ориентируют поток сознания вовне, то аффективные предрасположенности мира форм и мира не-форм сопутствуют сосредоточенному сознанию, обращенному внутрь себя;

- аффективные предрасположенности мира форм и мира не-форм свойственны «ступеням существования» — измененным состояниям сознания, а не состояниям неизменного сознания.

Общее наименование «наплыв существования» объясняется единством страсти, влечения в обеих этих сферах — это влечение к существованию в состоянии йогического сосредоточения сознания.

Неведение, говорит Васубандху, — это корень аффективных предрасположенностей (часто употребляемый Васубандху образ: неведение — царь, остальные аффекты — царедворцы, повсюду следующие за царем). Именно в силу этой особой значимости неведения оно рассматривается отдельно, как «наплыв неведения».

Связь канонических метафор «наплыв», «поток», «оковы» толкуется автором «Энциклопедии Абхидхармы» как синонимическая цепочка: наплыв чувственности есть то же самое, что и чувственный поток, и чувственные оковы; аналогично тождественны наплыв существования, поток, оковы.

Однако, согласно вайбхашикам, из этого синонимического ряда исключаются ложные воззрения. Поток ложных воззрений и оковы ложных воззрений тождественны, но они не включаются в состав наплыва аффективности, поскольку высокая активность ложных воззрений не соответствует принципам выделения данной классификационной единицы.

Чувственный поток (и оковы) — 29 дхарм: 5 видов страсти, отвращения, гордыни

в каждой из трех сфер существования, 4 вида сомнения, 10 состояний одержимости аффектами.

Поток существования (и оковы) — 28 дхарм: 20 видов страсти и гордыни, 8 — сомнения.

Поток ложных воззрений (и оковы) — 36 дхарм: 12 видов ложных воззрений в каждой из трех сфер существования.

Поток неведения (и оковы) — 15 дхарм: 5 видов неведения в каждой из трех сфер существования.

Привязанность, говорит Васубандху, — это чувственные оковы вкупе с неведением.

Свойство привязанности — это «цепляние», основное свойство всех аффективных предрасположенностей. Однако к чему они «цепляются»? В чувственном мире это выглядит как «цепляние» к объектам. Но более важна для понимания данного свойства не содержательная сторона, а функциональная — аффективные предрасположенности в конечном счете «цепляются» к потоку сознания, и аффект, возникнув, порождает в цепной реакции другой аффект. Таким образом, аффекты и аффективные предрасположенности «цепляются» к пяти группам причинно-обусловленных дхарм, образуя «личностные» группы, или «группы привязанности» (упаданаскандха). Неведение по своей природе — это смутность постижения, отсутствие ясности в познании. Именно в силу этого неведение «цепляется» не само по себе, но в совокупности с другими аффективными предрасположенностями.

Чувственные оковы вместе с неведением — это 34 дхармы: по 5 видов страсти, отвращения, гордыни и неведения, 4 вида сомнения, 10 состояний одержимости аффектами.

Привязанность к учениям об атмане, говорит Васубандху, — это оковы существования вместе с неведением, а в аспекте исчисления дхарм — это 38 дхарм и 8 видов неведения. Данный вид привязанности радикально отличается от предыдущего. Оковы чувственности, сопряженные с неведением, предполагают обращенность аффектов вовне. Сознание, одержимое привязанностью к чувственному миру, видит именно во внешних объектах причину чувственных влечений, ошибочно наделяя внешние объекты способностью дарить наслаждение либо вызывать страдание. Такое сознание наивно надеется, что в чувственном мире можно, если очень постараться, избежать встречи со страданием и обрести нерушимое счастье.

Оковы существования вкупе с неведением «обнаруживают» свое присутствие лишь в мире форм и в мире не-форм. А это, в свою очередь, означает, что такой тип привязанности возможен лишь у человека, вовлеченного в практику йогического созерцания. Сосредоточение сознания мира форм и мира не-форм не связано с переживанием страдания и неудовлетворенности. Привязанность к таким состояниям означает лишь одно — созерцатель не постиг еще Истину страдания, он не узрел того фундаментального факта, что существование в мире форм и в мире не-форм также подчинено принципу страдания, ибо эти миры — часть сансары.

Привязанность к ложным воззрениям — это оковы догматизма, препятствующие познанию реальности. Привязанность к ложным обетам и ритуалам тонко дифференцируется Васубандху благодаря исключению из ее состава тех аффективных предрасположенностей, которые ответственны за ложные воззрения относительно кармы. Помимо последних, привязанность к практике ложных воззрений и ритуалов рассматривается как антипод Пути. Васубандху говорит в связи с этим:

«... домохозяева, обманутые ею, считают, что голодание и тому подобное являются средством достижения неба, а странствующие аскеты также заблуждаются, полагая, что чистота обретается посредством отказа от желанных объектов». Это указание автора «Энциклопедии Абхидхармы» в форме лаконичного афоризма очерчивает характерный контур небуддийских практик. Странствующие аскеты взыскуют чистоты, отделившись от общинной жизни, неизбежно связанной с культом насыщения желаний — успешная хозяйственная деятельность, регламентированные и поощряемые чувственные удовольствия, обретение мужского потомства. Чистота — путь к достижению освобождения. Домохозяева, то есть члены общины, связывают свои религиозные чаяния с «рождением на небесах» и в этой кармической перспективе практикуют «техники тела» — голодание, ритуал вступления в огонь, омовение, обет молчания и т. п. Но с позиций буддийского учения, и аскетический отказ от удовлетворения желаний, и религиозная регламентация их насыщения контрпродуктивны, ибо и то, и другое есть не более чем укрепление аффективной привязанности к ложному.

Продолжая истолкование канонических метафор, Васубандху ставит вопрос о значении слов «скрытая аффективная предрасположенность», «наплыв», «поток», «привязанность».

Определяя скрытые аффективные предрасположенности, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает на четыре составляющие этого определения:

- аффективные предрасположенности «неуловимые», то есть могут быть метафорически уподоблены микрочастицам в силу трудности их различающего постижения; различить присутствие аффективной предрасположенности в индивидуальном потоке дхарм крайне трудно, ибо она «тонка»;

- аффективные предрасположенности «сопровождаемые», поскольку они нераздельно связаны с дхармой «обретение/обладание», то есть они способны актуализировать эту дхарму, что в любой подходящий момент может привести к взрывной форме проявления аффекта;

- аффективные предрасположенности «имеют двойную поддержку»: со стороны объекта, выступающего в функции опоры соответствующей аффективной предрасположенности, и со стороны сознания и связанных с ним дхарм;

- аффективные предрасположенности «опутывают», «налагают узы», поскольку они имеют тенденцию заявлять о себе вновь и вновь, даже когда религиозный подвижник стремится избавиться от них.

Почему аффективные предрасположенности определяются словами «наплыв», «поток», «оковы», «привязанности»? Васубандху указывает на специфические выражения, употребляемые в канонических текстах для описания анушая, — они «укрепляют», «текут», «уносят», «обволакивают» — и дает соответствующие разъяснения. Глагол «укрепляют» означает «вовлечение в сансару», укоренение сознания в круговороте рождений. Глагол «текут» означает, что аффективные предрасположенности развертываются в цепи рождений, охватывая все три мира от «вершины существования» (предельного, высшего состояния сосредоточения сознания) до самого глубокого и ужасного ада Авичи. Иными словами, скрытые аффективные предрасположенности — это наплыв загрязнений, заставляющий сознание живого существа увязать в болоте новых рождений.

Глагол «уносят» означает, что аффективные предрасположенности увлекают сознание, а соответственно, и все остальные причинно-обусловленные дхармы, направляя их от объекта к объекту, и тем самым «уносят» благое. Но глагол «уносят» имеет

еще одно специальное значение — «переносить от одного существования к другому». Оба эти толкования взаимно дополняют друг друга, так как четыре нематериальные группы дхарм с сознанием во главе следуют от одного рождения к другому именно по причине аффективных предрасположенностей. Они, подобно потоку, стихийно увлекают все нематериальные группы дхарм.

Аффективные предрасположенности «опутывают», «сковывают», связывая поток причинно-обусловленных дхарм с объектами и в конечном итоге — с новыми существованиями. Эта семантика и находит свое выражение в каноническом определении «оковы».

Аффективные предрасположенности «захватывают» и «привязывают» индивидуальный поток дхарм к объектам, к существованию и, как следствие этого, к новому рождению.

Подчеркнем, что для адекватного уяснения этих определений необходимо иметь в виду первоначальную формулировку шестичленного списка аффективных предрасположенностей, данную Васубандху: «Страсть, отсюда — отвращение, гордыня, неведение, ложные воззрения, сомнения». Именно страсть, сулящая группе чувствительности опыт наслаждения, стоит первой в списке аффективных предрасположенностей, поскольку она прежде всего привязывает человека к миру. В чувственной сфере это страсть к объектам наслаждения, парализующая благое сознание, в мире форм и в мире не-форм это страсть к состояниям йогического сосредоточения сознания, дарующим гамму положительных переживаний.

Разъяснив семантику канонической образности, Васубандху приводит и то теоретическое толкование, которого придерживались саутрантики:

— аффективные предрасположенности есть «притоки», «наплывы», потому что дремлющая аффективность обращает к чувственным объектам весь индивидуальный поток психосоматической жизни, и он разворачивается в соответствии с аффективными тенденциями без всяких усилий;

— аффективные предрасположенности и есть «поток», поскольку они обладают огромной силой, несмотря на их дремлющее состояние, подчиняя себе процесс разворачивания психосоматической жизни;

— они есть «оковы», действуя хотя и не в полную силу, способны провоцировать проявление взрывных аффектов, сковывающих живые существа опытом всех разновидностей страдания, — это и весь регистр адских мучений, и страдания, сопутствующие земной форме существования, и страдание как неизбежность смерти в мире форм и в мире не-форм;

— аффективные предрасположенности есть «привязанность», поскольку именно они и заставляют, принуждают сознание «цепляться» за объекты.

В толковании саутрантиков «наплыв» — это указание на способность аффективных предрасположенностей предопределять вектор сознания, его направленность. «Поток» характеризует ту огромную силу, которая свойственна аффективным предрасположенностям в их взрывном потенциале. Метафора «оковы» уместна, когда речь идет о действии анушая не в полную силу, а «привязанность» характеризует только одно их свойство — «цепляние».

Толкование канонических текстов применительно к задачам буддийских подвижнических практик предполагало и рассмотрение анушая по следующим пяти разновидностям: пути, оковы, скрытые тенденции, вторичные аффекты и состояния аффективной одержимости. Этот анализ строится в соответствии с пятью матричными списками — «9 пут», «3 оковы», «98 аффективных тенденций» (что тождествен-

но списку «98 аффективных предрасположенностей» и было рассмотрено ранее), «10 вторичных аффектов», «10 состояний аффективной одержимости».

Что представляет собой список «9 пут»? Это пути порочного влечения, отвращения, гордыни, неведения, упорствования в ложном воззрении, пристрастия, сомнения, зависти и жадности (как специфической формы алчности).

Порочное влечение — любое страстное влечение, привязывающее индивида к объектам в чувственном мире и существованию в мире форм. Однако специфические благие явления сознания, именуемые майтри, — чистая любовь к учению Бхагавана Будды и учителям, к наставникам, братская привязанность к монахам, посвятившим свою жизнь религиозному подвижничеству, любовь к родителям — подателям блага человеческого рождения, к архатам — хранителям Дхармы — не относятся к разряду порочных влечений. Это весьма важно, поскольку отличает специфически буддийский подход к духовной жизни и нравственному облику адептов от позиции небуддийской, в частности от воззрений странствующих аскетов, отрицавших любой вид привязанности, включая майтри.

Пути, говорит Васубандху, следует анализировать в соответствии со сферами существования. Отвращение, зависть и жадность — это пути чувственного мира, где страдание присутствует в опыте непосредственного переживания. Отвращение, зависть и жадность порождают мучительные переживания, исключенные в мире форм и мире не-форм. Если у человека возникают суждения вроде «меня воротило от...», «позеленел от зависти», «умирал от жадности», то они всегда подразумевают фиксацию мучительных переживаний, хотя отнюдь не обязательно вызывают сочувствие к себе. Кроме того, подобные выражения прямо указывают на причину страдания — уязвленность аффектом.

Гордыня, неведение, ложные воззрения, пристрастие, сомнение свойственны всем трем мирам, то есть эти виды пут указывают на подчиненность принципу страдания не только чувственного мира, но и мира форм и мира не-форм.

Пути упорствования в ложном воззрении предполагают наличие того, в чем можно аффективно упорствовать, то есть определенную мировоззренческую позицию. Для интерпретации этого вида пут и следующего («пристрастие») привлекается десятичленный матричный список аффективных предрасположенностей, в котором ложные воззрения представлены как пять разновидностей. Упорствование в ложных воззрениях — это фанатичная вера в реальность «Я», приверженность к крайним точкам зрения и ложные взгляды как таковые. Таким образом, пятая разновидность пут указывает на роль аффектации в процессе познания.

Пути пристрастия — это пути привязанности к еретическим воззрениям («так учили меня мои учителя, и я продолжаю вопреки всему исповедовать эту традицию» и т. п.) и пути привязанности к ложной практике обетов и ритуалов («исповедуя традицию моих учителей, я практикую только те обеты и ритуалы, которые были ими завещаны»).

В связи с этим необходимо указать также и на то важнейшее обстоятельство, что пути пристрастия неизбежно возникают при условии существования пут упорствования в ложном воззрении: ложное воззрение, исповедуемое с аффективным упорством, всегда выступает в качестве объекта для пристрастия.

Пути зависти и пути жадности выделены отдельно, поскольку каждая из этих двух разновидностей пут порождает, во-первых, безусловно неблагое состояние сознания, а во-вторых, кроме неведения, зависти и жадности, ни с какими иными аффектами не связана. Способность порождать безусловно неблагое состояние со-

знания и самодостаточность — свойства, одновременно встречающиеся только в аффектах зависти и жадности.

Пути зависти и пути жадности производны от двух корней неблагого — ненависти и алчности. В зависти доминирует гневливый и раздражительный эмоционально-чувственный тон нетерпимости к благополучию других, стремление разрушить чужое благополучие. Жадность — сугубая аффективная тяга к накоплению и сохранению, удержанию невзирая ни на что. Одержимость жадностью и завистью порождает безусловно неблагое кармическое следствие.

Васубандху, опираясь на Слово Будды, указывает также на специальный матричный список «5 пут», с помощью которого из «9 пут» выделяются те, что «привязывают к низким состояниям», то есть к формам рождения в чувственном мире. Список «5 пут» включает пути ложной веры в реальность «личности», пути пристрастия к ложной практике обетов и ритуалов, пути сомнения, пути страсти к чувственным объектам (частный случай порочного влечения) и пути злобы (частный случай отвращения).

Пять названных аффективных предрасположенностей проявляются в чувственном мире. В аспекте кармического следствия «5 пут» приводят к состояниям сознания и действиям, плод которых созревает только в чувственном мире.

Пути страсти к чувственным объектам и пути злобы препятствуют выходу индивида за пределы чувственного мира. Здесь следует упомянуть, что чувственный мир включает в себя (в рамках буддийской космологии) не только людей, но и богов чувственного мира, и животных, и голодных духов, и обитателей ада. Последние, пребывая в муках, одержимы злобой и ненавистью друг к другу, ибо в замутненности сознания не способны постичь истинную причину своих страданий. Таким образом, злоба — инфернальный аффект. Если же агрессивные замыслы и злоба охватывают большие массы живых существ, обладающих благой формой рождения (то есть людей), то распространенность этого аффекта есть знамение эсхатологической эпохи, знак близящегося конца очередного космического цикла.

Пути ложной веры в реальность «личности», пути пристрастия к ложной практике обетов и ритуалов, пути сомнения обладают свойством возвращать к существованию в чувственном мире даже тех, кто преодолел влечение к чувственным объектам.

Учителя махаянской школы Йогачара (Виджнянавада) иначе трактовали «5 пут». Эти пути привязывают к низкому состоянию в двух смыслах: пути ложной веры в реальность «личности», пристрастие к ложной практике обетов и ритуалов, сомнения удерживают индивида в статусе «обычный человек» (низкий статус по причине полного отсутствия благородных дхарм), а пути страсти к чувственным объектам и злобы не дают выйти за пределы чувственного мира.

В связи с истолкованием Слова Будды относительно статуса «вступившего в поток» (первый плод буддийского религиозного подвижничества) Васубандху подчеркивает принципиальную важность освобождения именно от трех пут — ложной «веры в реальность личности» и других. Эти пути не позволяют преодолеть сансару, выйти из круговорота существований. Все предпринимаемые подвижником усилия при неустраненности трех пут ведут к иллюзии освобождения, а не к победе над страданием. Они — причина извращения реальности как объекта познания и самого процесса познания.

Одновременно со сказанным необходимо иметь в виду, что трое пут есть «врата» и «корень». Эти три аффективные предрасположенности, возникнув, как бы от-

крывают дверь иным аффектам, для устранения которых и применяются практики видения первой Благородной истины, затем — первой и второй, всех четырех. Кроме того, пути ложной веры в реальность «личности» обуславливают собой ересь приверженности к крайностям, пути пристрастия к ереси вызывают приверженность к ложной практике обетов и ритуалов, ложные воззрения провоцируются сомнением. Такова позиция школы вайбхашиков.

Отличная от изложенной точка зрения состоит в том, что наставление Бхагавана относительно трех пут имеет своей целью указать на препятствия, мешающие осваивать Путь.

Пути ложной веры в реальность «личности» порождают у подвижника нежелание двигаться вперед, поскольку возникает опасение за кармические перспективы «Я» — ведь буддийское учение направлено на разрушение самой идеи реальности «Я», а если оно все-таки существует, то не повредит ли буддийская практика процветанию «Я» в новом рождении?

Пути привязанности к ложной практике обетов и ритуалов, то есть пути пристрастия, удерживают человека на ложной духовной стезе и тем самым отклоняют от истинного Пути, указанного Бхагаваном Буддой.

Пути сомнения заставляют сомневаться в истинности и результативности Пути. Именно в силу этого статус «вступившего в поток» достигается через устранение этих трех пут.

В канонических текстах указаны также пять аффективных предрасположенностей, привязывающих индивида к «высоким состояниям»: это 2 вида страсти к существованию (в мире форм и в мире не-форм), леность ума, гордыня и невежество. В этом списке 2 вида страсти к существованию — это подразновидности порочного влечения. Порочность в данном случае объясняется тем, что влечение к измененным состояниям сознания, соответствующим уровням йогического сосредоточения мира форм и мира не-форм, к существованию в этих сферах обусловлено непониманием природы реальности. Обе эти сферы подчинены господству принципа «все причинно-обусловленное есть страдание», то есть сансары.

Пути лености ума — аффективное состояние, препятствующее установлению спокойствия сознания, функционально обусловленное двумя видами страсти к существованию. Его действие выражается в несерьезности, готовности йогина удовольствоваться достигнутым.

Пути гордыни и пути невежества, как известно из предыдущего, действуют и в мире форм, и в мире не-форм, привязывая индивида к сансаре.

Таким образом, пять пут, обуславливающих низкое состояние, и пять пут, привязывающих к высокому состоянию, представляют собой конкретные аспекты концепции, обозначенной посредством матричного списка «9 пут».

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» анализирует матричный список «трое оков»: оковы страсти, оковы ненависти, оковы невежества.

Проявление фундаментального принципа «все причинно-обусловленное есть страдание» затрагивает в явном для сознания виде прежде всего группу чувствительности, ответственную в составе индивидуального потока причинно-обусловленных дхарм за характер опыта. Опыт переживается либо как субъективно приятный, либо как неприятный или нейтральный. Однако сознание, помраченное страстью, ненавистью и невежеством, склонно этого факта не замечать. Оно безотчетно настроено удерживать приятное (наивный эвдемонизм), избегать неприятного и уклоняться от анализа нейтрального опыта. Но именно эти три аффективные предрас-

положенности — страсть, ненависть и невежество — и есть то, что «приковывает» живые существа к страданию, связывает с ним.

Оковы страсти заставляют сознание надеяться на вечное счастье или хотя бы на счастье долговременное, обусловленное только приятным опытом. Но перемены в жизненных обстоятельствах неизбежны, они обрывают приятный опыт. Наивное сознание полагает эти перемены причиной утраты приятного, то есть оно видит причину страдания в наступивших переменах. Но не было бы страстного влечения — не было бы и страдания, связанного с утратой приятного. Таким образом, оковы страсти и есть причина любого страдания, связанного с переменами.

Оковы ненависти заставляют сознание (в чувственном мире) надеяться на возможность устранения из жизненных обстоятельств того фактора, который лишь по видимости обуславливает собой неприятный опыт. Однако ненависть во всех своих регистрах — от inferнальной злобы до вражды и зависти — контрпродуктивное переживание, способное лишь более тесно связать живые существа со страданием, непосредственно присутствующим в повседневном опыте.

Оковы неведения препятствуют осознанию факта причинной обусловленности текущего опыта, приводящего к приятным либо неприятным переживаниям, к новым рождениям. «Безвалентные» в аспектах «приятное/неприятное» факторы опыта не осмысливаются, они остаются для сознания белым пятном. Поэтому именно оковы невежества не позволяют живым существам осознать всеобщий характер причинно-следственной связи и, соответственно, настоятельную необходимость избавления от сансарного существования. Оковы невежества не позволяют индивиду постичь ложность, иллюзорность личностного активизма, ибо бессмысленно осознавать себя субъектом, «кузнецом своего счастья», если последствия этой субъективной активности оказываются в конечном счете неизвестными.

Оковы страсти, ненависти и невежества — это аффективные предрасположенности и взрывные формы аффектов, присутствующие в индивидуальном потоке дхарм. А это несовместимо со свободной практикой благих действий. Такова интерпретация матричного списка «3 оковы».

Список «98 аффективных предрасположенностей», как мы отмечали, был рассмотрен Васубандху ранее, а здесь он только упоминается.

Список «10 вторичных аффектов» анализируется Васубандху следующим образом: сначала дается определение вторичных аффектов, а затем подвергается анализу связь аффектов с десятью состояниями одержимости. Иными словами, прослеживается присутствующая в канонических текстах содержательная связь между матричными списками «вторичные аффекты» и «10 состояний одержимости».

Вторичные аффекты (*утаклеши*) не есть аффекты в собственном значении термина. Это — дхармы, связанные с сознанием, включенные в группу формирующих факторов. Загрязненность — важнейшее свойство подобных явлений сознания, но загрязненность эта имеет постоянный фоновый характер относительно действия главных аффектов. Когда главные аффекты как бы пропитывают собой сознание и в качестве формирующих факторов становятся аккомпанементом сознания, его содержанием, тогда они и приобретают также свойство быть его неременным фоном. Вторичные аффекты способны длительное время отравлять сознание.

Все аффекты имеют тенденцию превращения во вторичные, но есть и вторичные аффекты, не выступающие фоновым аналогом главных аффектов. Таким образом, вторичные аффекты — это явления сознания, обусловленные неполным разверты-

ванием анушая и выступающие в функции факторов, загрязняющих сознание и извращенно формирующих индивидуальный поток дхарм.

Список «10 состояний одержимости» включает те состояния сознания, в которых все содержание исчерпывается соответствующим аффектом, причем аффектом взрывным.

Васубандху придерживается в своем изложении именно того списка, который был принят вайбхашиками и отличался количественно от иных школьных версий матрицы (matrix) «состояния одержимости». Вторичные аффекты создают благоприятную почву для взрывных проявлений, то есть полного развертывания аффективных содержаний сознания. В этом отношении наименования вторичных аффектов и состояний одержимости совпадают: бесстыдство, наглость, зависть, скупость, возбужденность, сожаление об упущенном, уныние, расслабленность, злоба и лицемерие.

Бесстыдство и наглость — это две дхармы, по своей природе весьма активные. Они способствуют развитию корней неблагого, что выражается в действиях, проникнутых крайним невежеством, стремлением к крайним проявлениям насилия и алчности. Бесстыдство и неприличие — такие состояния сознания, в которых господствует асоциальность, готовность пренебречь традиционными нормами нравственности, что служит в индивидуальной психике питательной почвой для антисоциальных действий.

Зависть также неприемлема в традиционном обществе, ориентированном на поддержание стабильности. Раздражение и гнев по поводу чужого богатства и благополучия, будучи содержанием сознания завистника, говорят не только о его безнравственности, но и о неспособности принять учение о карме — ведь богатство и благополучие, согласно Учению Бхагавана Будды, свидетельствуют о воздержании от различных форм алчности в прошлых рождениях.

Скупость, скарденность — такое состояние сознания, которое порождает мысль об уклонении от благого даяния, этого необходимого для добродетельного буддиста религиозного действия. Благое даяние — это подношение пищи монахам и дарение недвижимости монастырям, обеспечение больных и сирых, дары, жертвуемые в пользу буддийских ступ, финансирование процесса изготовления статуй Бхагавана Будды и других будд и бодхисаттв и другие достойные действия, включая бескорыстное кормление бездомных животных. Оно осуществляется из почитания буддийского учения, учителей и наставников и желания принести пользу живым существам. Скупость, будучи формой аффективной одержимости сознания, препятствует осуществлению религиозной жизни. В индивидуальном потоке дхарм скупость препятствует обретению тех благих дхарм, которые могли бы возникнуть в момент акта благого даяния. Скупец дважды обворовывает себя, исключая возможность облагородиться и зачеркивая благую кармическую перспективу.

Возбужденность — отсутствие спокойствия сознания, порождаемое страстным влечением к чувственным и нечувственным объектам и состояниям. Это ажитация по поводу объектов и состояний, легко переходящая в состояние умственной лени.

Собственно, эта возбужденность и есть лень ума, выражающаяся в несерьезности и непонимании необходимости спокойствия, в подверженности увлечениям и легкой смене объектов этих увлечений.

Сожаление об упущенном, воспроизводящее в сознании неблагой поступок или упущенную возможность совершить благое, рассматривалось нами ранее.

Уныние — одержимость аффектом апатии, который выступает помехой должному функционированию сознания и психики в целом. Оно препятствует религиозному подвижничеству, устранению аффектов и обретению благородных дхарм.

Расслабленность — такое произвольное сужение сознания, при котором тело выходит из-под контроля, причем отнюдь не в состояниях йогического сосредоточения, предполагающих сознательное расслабление тела. В силу этого произвольная расслабленность и называется одержимостью. Она безусловно и самоочевидно препятствует осуществлению религиозной жизни буддиста.

Злоба как состояние аффективной одержимости нетождественна раздражению и стремлению к насилию. Это озлобление, доходящее до остервенения по отношению к живым существам и неодушевленным предметам. Злоба выражается не в побоях, не в угрозах физической расправой и не в раздражительном, гневливом недовольстве обстоятельствами жизни, а только в бессмысленной готовности сыпать проклятиями направо и налево. Отметим, что выделение этого состояния одержимости во многом обусловлено традиционными представлениями о творящей способности слова, весьма характерными для индийской культуры в целом.

Лицемерие — аффективная одержимость скрытностью, выражающаяся в стремлениях человека отвести от себя справедливые упреки и обвинения. Необходимо отметить, что интеллектуально честный самоотчет, основанный на компетентном самонаблюдении, готовность открыто заявить другим членам общины о собственных несовершенствах и дурных поступках — это важнейшая составляющая буддийской религиозной дисциплины. Лицемерие происходит от невежества. Лицемер «забывает», что действие, которое он пытается утаить, имело место в реальности и послужит причиной созревания кармического следствия, а сокрытие — та же ложь, способная лишь усугубить неблагуо карму.

Васубандху показывает, следствием каких главных аффектов выступают вторичные аффекты. Все абхидхармисты, говорит он, согласны в том, что бесстыдство, возбужденность и невежество проистекают из страстного влечения.

Относительно лицемерия точки зрения буддийских учителей расходятся. Некоторые полагают, что оно происходит из жажды, желания сохранить обладание тем, что может быть утрачено в результате признания в дурных поступках. Другие (и в их числе сам Васубандху) считают лицемерие следствием только невежества. Третья точка зрения базируется на различии лицемеров. Невежественный (то есть небуддист) лицемерит по причине собственной непросвещенности и тупости. Он либо не способен понять последствия своей неискренности, либо не знает законов созревания кармического следствия, изложенных Бхагаваном Буддой. Буддист, если он лицемерит, привержен жажде обладания — имуществом, уважением или статусом в общине, которые боится утратить в случае признания своих прегрешений или нравственных несовершенств.

Уныние, расслабленность и наглость проистекают из невежества. Если практика видения Благородных истин принесла свой плод и была подкреплена йогическим созерцанием, то дхармы уныния и расслабленности, препятствующие религиозной жизни, не должны возникать, не говоря уже о наглости. Однако наглость может быть обусловлена также и страстью, и ненавистью, а не только невежеством.

Сожаление об упущенном — это следствие сомнения в возможности достичь очищения посредством буддийских практик, то есть сомнения относительно Пути.

Злоба и зависть возникают из отвращения к живым существам и тем объектам чувственного мира, которые созданы другими либо принадлежат другим.

На этом автор «Энциклопедии Абхидхармы» завершает общий обзор матричных списков «9 пут», «3 оковы», «98 аффективных предрасположенностей», «10 вторичных аффектов» и «10 состояний одержимости». Однако кроме них абхидхармисты рассматривали и вопрос об аффективных загрязнениях.

Аффективные загрязнения (клешамала) — термин канонический, а сам матричный список «6 аффективных загрязнений» присутствует в разделе канонического корпуса, именуемом «Кшудравастука». Как и многие канонические термины, клешамала определяется посредством привлечения метафоры: мала — фекалии, отходы жизнедеятельности живых существ, клешамала — нечистоты, образующиеся в результате систематического проявления аффектов.

Список «6 аффективных загрязнений» включает обман, нечестность, самодовольство, озлобленность, злопамятство и насилие.

Обман возникает как продукт функционирования страсти к чувственным объектам. К обману как способу совратить и обхитрить других обращается человек, чуждый буддийскому идеалу скромной и честной жизни, желающий обрести неправомерное богатство и незаслуженную славу. Взыскание богатства и славы посредством надувательства — это следование образу жизни, который порицался буддийскими учителями как извращенный. Для него характерны ложные цели и, соответственно, ложные методы их достижения. На уровне действия аффективная загрязненность сознания стремлением к обману выражается в использовании хитрости — выказывании притворных добродетелей, сокрытии реальных намерений, проявлении ложного интереса.

Нечестность — изворотливость ума, его «кривизна». Она проявляется в преднамеренно двусмысленной речи, в уклонении и умолчании, когда следовало бы выражаться ясно и однозначно, в попытке утаить свои изъязны от других, чтобы ввести их в заблуждение. Нечестность, «искривление» ума, согласно канонической традиции, — греховная позиция сознания, поэтому она и рассматривалась абхидхармистами как результат приверженности ложным воззрениям.

Самодовольство как состояние аффективной загрязненности сходно с опьянением — это нетрезвое самосознание. Но только причиной самоодурманивания в данном случае выступают не наркотики или алкоголь, а здоровье, молодость, благоприятные астрологические предсказания — такие как долголетие и грядущее богатство. Страстная привязанность индивида к своим преходящим достоинствам и мнящимся счастливым перспективам истощает сознание, делая его уязвимым как для всех главных аффектов, так и для вторичных. Самодовольство — это загаженность сознания нечистотами, порождаемыми страстным влечением.

Озлобленность формируется на основе отвращения. Она приводит к накоплению неблагих дхарм, ибо суть этого аффективного загрязнения в принципиально недоброжелательной направленности сознания, исключающей справедливость, препятствующей обретению умиротворенности. Озлобленность не есть отдельная дхарма, поскольку она не существует помимо отвращения.

Злопамятство — также продукт отвращения. Это мстительное переживание враждебности, готовность в будущем воздать с лихвой за причиненный некогда ущерб. Как и сожаление об упущенном, злопамятство есть болезнь духа.

Насилие — готовность к активным проявлениям жестокости, созревающая на основе отвращения. Отсутствие у человека любви к живым существам, завещанной Бхагаваном Буддой, и сострадания открывают простор жестокости, выражающейся в словесной грубости, нанесении побоев и прочих садистских проявлениях по отно-

шению к людям и животным. Жестокость не есть отдельная дхарма, это inferнальный аспект отвращения: стражи адских вместилищ — носители этого свойства, вся их деятельность состоит в причинении мук обитателям буддийского inferно. Сознание, загаженное готовностью к насилию, чудовищно в своей адской помраченности.

Какие буддийские практики следует применять для устранения вторичных аффектов, отнесенных к состояниям одержимости?

Бесстыдство, наглость, уныние, расслабленность и возбужденность, как следует из вышеизложенного, тесно связаны с главными, базовыми аффектами, которые разрушаются благодаря практике видения Благородных истин. Именно поэтому данная практика эффективна и для устранения состояний одержимости. Однако практика видения Истин — это необходимое, но не достаточное условие, поскольку речь идет о дхармах — формирующих факторах. Для их полного уничтожения требуется йогическое сосредоточение сознания на «увиденном», то есть практика сверхмирского созерцания.

Другие состояния одержимости — зависть, скупость, сожаление об упущенном, злоба и лицемерие — могут проявляться относительно автономно от породивших их базовых аффектов, главный из которых (а по мысли Васубандху, и единственный) — неведение. Эффективная практика их устранения — только сверхмирское йогическое созерцание.

Шесть аффективных загрязнений, будучи только продуктами базовых аффектов, то есть автономными состояниями, подлежат устранению через практику сверхмирского созерцания, которая препятствует актуализации аффектов в настоящем, отодвигая их в прошлое.

Если практика осуществляется правильно и аффект уничтожается, он впредь уже не возникает. Таким образом, если аффект уничтожен, то любая приведшая к этому практика и есть «путь уничтожения аффекта». Однако аффекты имеют в своем проявлении 9 категорий интенсивности: сильные (сильные–сильные, сильные–средние, сильные–слабые), средние (средние–сильные, средние–средние, средние–слабые), слабые (слабые–сильные, слабые–средние, слабые–слабые). Они перечисляются именно в том порядке, который и соответствует этапам их устранения в практике. Поэтому разъединение с аффектами требует упорного и длительного подвижничества. Оно достигается благодаря осуществлению шести аспектов практики:

- разъединение как результат применения метода «избавление», то есть практики пути освобождения;
- разъединение как обретение первого плода подвижничества (шраманства), именуемого «плод вступления в поток»;
- разъединение как обретение второго плода — «возвращение в сансару еще один раз»;
- разъединение как обретение третьего плода — «невозвращение в сансару»;
- разъединение как обретение четвертого плода — архатство;
- разъединение благодаря развитию чистых (свободных от аффектов) психических способностей: индрии познания еще не познанного, индрии глубинного познания, индрии совершенного знания.

Йогины не могли быть одинаковыми по степени выраженности психических способностей веры, энергии, памяти, йогического сосредоточения и различающего постижения. Эти способности оценивались учителями либо как слабые, либо как сред-

невыраженные, либо как сильные. В последнем случае не требовалось их дополнительного развития. Совершенствование указанных способностей было необходимо, прежде всего, потому, что все они выступали совокупным компонентом чистых индрий, помимо поэтического обретения которых достичь статуса архата невозможно.

Разъединение с аффектами при достижении плода «архатство» определяется как совершенное знание. Васубандху говорит о двух видах совершенного знания — истинное знание и полное познание как устранение аффектов. Истинное знание — это знание без притока аффектов, предполагающее истинное видение (даршана), истинное прозрение, или просветление (бодхи), истинное интуитивное постижение (абхисама). Полное познание есть устранение аффектов всех девяти категорий интенсивности.

Тип полного познания, метафорически именуемый «устранение», разъясняется Васубандху через классификацию видов полного познания по девяти позициям.

Первая — уничтожение первой и второй категорий аффектов, достигаемое в практике видения Истины страдания и Истины возникновения страдания.

Вторая позиция — уничтожение двух категорий аффектов чувственного мира благодаря практике видения Истины прекращения страдания (одна категория) и Истины пути (другая категория).

Еще три позиции — это три вида полного познания, которое достигается в практике видения Истин применительно к миру форм и к миру не-форм.

Названные позиции указывают на 6 видов полного знания, обретаемого в практике видения Благородных истин.

На этом Васубандху и завершает изложение учения об аффектах, прокладывая тем самым непосредственную тематическую связь между пятым и шестым разделами своего трактата.

К преодолению страдания

Автор «Энциклопедии Абхидхармы», приходя к рассмотрению проблематики, завершающей пятый раздел трактата, ставит вопрос: сколько аффективных предрасположенностей относится к сфере деятельности разума (манаса), а сколько связано с шестью видами сознания?

Те аффективные предрасположенности и вторичные аффекты, которые устраняются благодаря практике видения Благородных истин, а также гордыня и расслабленность, устраняемые посредством йогического сосредоточения, опираются только на разум (манас).

В связи с деятельностью разума возникают и вторичные аффекты, относительно автономные в своем проявлении, — зависть, скупость, сожаление об упущенном, злоба, лицемерие, обман, нечестность, самодовольство, озлобленность, злопамятство, насилие (жестокость). Они устраняются только благодаря практике сверхмирского сосредоточения сознания.

Опору в деятельности зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, тактильного и ментального видов сознания обретают следующие главные и вторичные аффекты: страстное влечение, отвращение, неведение и связанные с ними бесстыдство, наглость, уныние, возбужденность, а также неверие, лень и нерадивость, которые всегда присутствуют в загрязненном сознании.

Неверие обусловлено тупостью. Это аффективное состояние сознания, препятствующее «схватыванию» рационального содержания проповеди монаха, наставлений учителя. Если назвать неверие «скепсисом», то необходимо иметь в виду, что главное в таком скепсисе — полное отсутствие стремления к благому. Неверие как аффективная установка сознания лишает человека способности размышлять об услышанном, это ближайшая опора лени.

Лень, в свою очередь, также связана с тупостью. Это инертность, которая имеет тенденцию нарастать, если у сознания нет достаточной выносливости. Заторможенная психическая деятельность, тяга к телесной неподвижности — внешние проявления, позволяющие опознать присутствие данного аффекта. Лень свойственна людям, малопригодным для буддийского религиозного подвижничества.

Нерадивость (отсутствие прилежания) в религиозной жизни обычно идет рука об руку с ленью. Нерадивость выражается в сугубом аффективном потворстве собственным порочным влечениям, в непротивлении греховным аффектам ненависти и невежества. Дурной буддист, сознание которого поражено нерадивостью, легко дает себе потачку в неблагом, ибо не способен понять важность оберегания своей психики от диктата аффектов. Отсутствие прилежания к Учению Бхагавана, нерадивость ослабляют благие дхармы и способствуют усилению неблагих явлений сознания.

Почему автор «Энциклопедии Абхидхармы» анализирует вопрос о деятельности разума (манаса) и шести видов сознания как опоре аффективных предрасположенностей и вторичных аффектов?

Чтобы яснее понять это, необходимо обратиться к классификации дхарм по классам элементов (чему посвящена большая часть первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы»). Инструментом познания так называемых внешних классов элементов (цвет-форма, звук, запах, вкус, осязательное) выступают два вида сознания — соответствующий вид чувственного сознания (то есть сознания, обрабатывающего данные конкретного органа чувств) и ментальное сознание. Деятельность чувственного сознания преобразует, говоря современным языком, данные ощущений в данные восприятия, а ментальное сознание, связанное с манасом, обобщает результаты деятельности чувственного сознания. Уже на уровне работы с внешними классами элементов оба эти вида деятельности сознания загрязняются аффективными предрасположенностями и вторичными аффектами.

Деятельность разума (манаса) направлена на остальные 13 классов элементов: 6 классов органов чувств, деятельность которых выступает опорой соответствующего вида сознания; 6 классов сознания; дхармический класс. Последний включает в себя те дхармы, которые при классификации по пяти группам входят в группы чувствительности, понятий и формирующих факторов, а также «непроявленное» как специфический вид «тонких» материальных дхарм и дхармы абсолютные. Необходимо иметь в виду в связи с этим, что аналитическое различение шести видов сознания касается его функционирования в настоящий момент времени, когда имеет место сознание объекта. Результаты этого акта в следующий момент времени превращаются в опору ментального сознания, то есть становятся достоянием разума (манаса).

Манас, отметим, рассматривается абхидхармистами в качестве отдельной психической способности (индрии), поскольку именно деятельность разума — и ничто другое — ответственна за формулирование суждений. Таким образом, манас, будучи «органом разума», осуществляет свое господство в процессе рационального познания.

Если же рассматривать вопрос о субъективной оценке опыта как положительно-го, нейтрального либо отрицательного чувствования, то в этой области господствуют психические способности (индрии) чувствительности — удовольствия (наслаждения), удовлетворенности, безразличия, страдания, неудовлетворенности. В данном контексте и рассматривается Васубандху вопрос, какие фундаментальные и вторичные аффекты связаны с этими пятью психическими способностями.

Все перечисленные индрии чувствительности входят в дхармический класс элементов. Это, в свою очередь, означает, что положительная, нейтральная либо отрицательная оценка текущего опыта, производимая индриями чувствительности, выступает для разума в качестве объекта. Загрязненность индрии чувствительности аффектами очень значима, ибо деятельность этих психических способностей существенно влияет на качество сознания.

Из главных аффектов страстное влечение связано с индрией удовольствия (приятное телесное переживание в чувственном мире, а на уровне третьей дхьяны мира форм — приятное ментальное переживание) и с индрией удовлетворения (в чувственном мире, а также в первой и второй дхьянах мира форм это приятное ментальное переживание).

Совращение, ненависть — аффект, связанный с индриями страдания и неудовлетворенности (соответственно, неприятные телесное и ментальное переживания, свойственные только чувственному миру).

Страстное влечение и ненависть относятся к деятельности шести видов сознания, поскольку «испытываются по поводу радости и горя», как об этом говорит Васубандху.

Неведение сопряжено со всеми аффектами — не было бы неведения, и аффекты бы не возникали. Поэтому все пять психических способностей чувствительности, говорит Васубандху, открыты притоку аффекта неведения. Однако другие буддийские учителя считают, что неведение не связано с нейтральными переживаниями, то есть с индрией безразличия.

Собственно ложные воззрения ассоциированы с индрией неудовлетворенности и с индрией удовлетворенности. Чтобы понять содержательную суть этой связи, необходимо учитывать следующее: достойное действие вызывает у приверженца ложных воззрений чувство ментального страдания (то есть неудовлетворение), а деяния греховные — наоборот, чувство ментального наслаждения (удовлетворение).

Человек, пребывающий во власти ложных воззрений, имеет извращенное представление о плодах своих действий. Он полагает достойные действия бесцельными и лишенными сиюминутного смысла, поскольку их добрые кармические плоды не пожинаяются немедленно. В греховных действиях он не усматривает ничего дурного, ибо для созревания неблагоприятного кармического следствия также необходимо время, а практическая польза либо приятность налицо. Таким образом, совершая достойные деяния, приверженец ложных воззрений испытывает чувство неудовлетворенности, ибо его извращенный разум придерживается идеи практической никчемности благого, а творя прегрешения, такой невежественный и тупой индивид переживает радость, восторг, ментальное наслаждение.

Аффект сомнения связан только с индрией неудовлетворения. Отсутствие ясности и неколебимости сознания, неспособность опереться в суждениях и деятельности на истинное видение реальности заставляют человека пребывать в тягостной ситуации неопределенности, приносят ментальное страдание.

Другие четыре вида ложных воззрений, кроме аффекта «собственно ложные

воззрения», и деятельность разума (манаса) связаны с чувством удовлетворения, поскольку способствуют радостному настрою сознания.

Когда не имеет места непосредственное переживание удовольствия/страдания, удовлетворения/неудовлетворения, все аффективные предрасположенности в чувственном мире, согласно точке зрения вайбхашиков, связаны с индрией безразличия. Человек, переживающий нейтральное чувствование, ошибочно полагает, что в данный момент он свободен от аффектов. Но на деле это неверно, ибо они всего лишь временно угомонились, задремали. Включится другая индрия чувствительности, и связанные с ней аффекты опять нахлынут.

Как ассоциируются аффекты мира форм и мира не-форм с этими пятью индриями? Данный вопрос ставится Васубандху применительно к анализу ступеней йогического созерцания, то есть измененных состояний сознания. Общая закономерность такова: аффективные предрасположенности соединяются с теми индриями чувствительности, которые способны функционировать на соответствующих ступенях йогического сосредоточения.

Первая дхьяна: здесь могут активизироваться только четыре вида сознания — зрительное, слуховое, осязательное (за исключением сексуального аспекта) и ментальное.

Аффективные предрасположенности, загрязняющие деятельность этих видов сознания, связаны с индрией удовольствия (она соответствует зрительному, слуховому и осязательному видам сознания), с индрией удовлетворенности (она соответствует ментальному сознанию) и с индрией безразличия в форме невозмутимости (соответствует всем четырем видам сознания).

Вторая дхьяна: здесь присутствует только ментальный вид сознания. Аффективные предрасположенности, сосуществующие с этим сознанием, связаны с индриями удовлетворения и невозмутимости.

Третья дхьяна: здесь присутствует только ментальное сознание. Аффективные предрасположенности, сосуществующие с ментальным сознанием, связаны с индриями удовольствия и невозмутимости. На этой ступени существования индрия удовлетворения не действует, поскольку йогическое созерцание третьей дхьяны характеризуется отрешенностью от чувств радости, восторга. Доминируют только невозмутимость и приятное ментальное переживание, а не восторженная удовлетворенность.

Четвертая дхьяна и ступени йогического созерцания мира не-форм: здесь присутствует только ментальное сознание. Сосуществующие с ним аффективные предрасположенности связаны только с индрией невозмутимости.

Вторичные аффекты также связаны с пятью способностями чувствительности.

С индрией неудовлетворения связано сожаление об упущенном, зависть, злоба, насилие (жестокость), озлобление. Все они относятся только к деятельности разума и, как это ни парадоксально, свидетельствуют о том состоянии подавленности, в котором он пребывает. Указанные аффекты выявляют глубинную неудовлетворенность индивида жизненными обстоятельствами, хотя он сам может иметь на этот счет иное мнение.

Скупость сопряжена с индрией удовлетворенности. Страстное влечение к объектам, от которого и происходит скупость, обретает удовлетворение в уклонении от актов благого даяния — проявлений бескорыстной щедрости ради выражения почтения и стремления принести пользу другим.

Обман (хитрость), нечестность (изворотливость ума), лицемерие и леность могут

связываться как с индрий удовлетворенности, так и с индрий неудовлетворенности в чувственном мире, а в мире форм — только с индрий удовлетворенности.

Самодовольство может проявляться, как было сказано ранее, не только в чувственном мире, но и на всех ступенях йогического сосредоточения. До третьей дхьяны оно связано с чувством удовлетворения — радости и восторга, в третьей дхьяне — с переживанием блаженства, выше — с индрий невозмутимости. И везде, где самодовольство возникает, оно ведет только к саморазрушению сознания, пролагая дорогу другим аффектам.

Для связи фундаментальных и вторичных аффектов с чувствованием безразличия не существует никаких ограничений — все они могут ассоциироваться и с индрий безразличия.

Бесстыдство и наглость, будучи энергетически насыщенными сильными неблагоприятными дхармами, непременно возникают при совершении грехов, воздержание от которых предусмотрено буддийскими обетами, — убийстве, воровстве, прелюбодеянии, лжи, пьянстве и потреблении наркотиков. Поэтому бесстыдство и наглость как состояния аффективной одержимости могут ассоциироваться с любым из пяти видов чувствований.

Уныние и возбужденность способны сопровождать любое из чувствований, и в этом они похожи на бесстыдство и наглость. Уныние — прежде всего апатия, в которую может впасть йогин, временно утративший надежду на обретение благих дхарм, на достижение плодов религиозного подвижничества. Однако одержимость унынием вовсе не обязательно в этом случае будет переживаться как страдание или неудовлетворенность — ведь сознание, пребывая в апатии, способно наслаждаться возможностью не предпринимать подвижнические усилия. Пребывая в безнадежности относительно возможности своего религиозного роста, одержимое унынием сознание не только коснеет в апатии, но и полагает духовное бездействие лучшим способом существования. Таким образом, уныние, связанное с собственными религиозными перспективами, может сопровождаться у индивида чувствованиями удовольствия и удовлетворения. Относительно связи уныния со страданием, неудовлетворенностью и безразличием понятно и без объяснений, говорит Васубандху.

В сутрах санскритского сарвастивадинского канона присутствует и еще один список, включающий «всецело неблагоприятную» группу аффективных состояний, — «5 препятствий».

Он содержит следующий перечень: жажда чувственных наслаждений, злоба, уныние/расслабленность, возбужденность/сожаление об упущенном, сомнение.

«Препятствие» обозначает психологическую помеху, тормозящую развитие такого важного для подвижника качества, как преданность религиозной жизни. Не устранив пять препятствий, йогин рискует скатиться к нарушению обетов и учительских наставлений в практике.

Эти препятствия возникают только в чувственном мире, поскольку бессмысленно говорить о «всецело неблагоприятном» в мире форм и в мире не-форм.

Отдельная проблема теоретического истолкования в связи с данным списком состояла в том, что он включает в себя два бинара — уныние/расслабленность и возбужденность/сожаление об упущенном. Как разъясняет Васубандху, каждый из них образован по принципу общности трех оснований: одно и то же «противоядие» (то есть способ устранения), одна и та же «пища», одна и та же функция. Из них «пища» — это дхармы, которые поддерживают данные аффективные состояния. «Про-

тивоядие» — то, что устраняет «пищу». Функция — побуждение сознания к какому-либо состоянию.

Аффекты уныние/расслабленность поддерживаются пятью одними и теми же видами «пищи» — сновидная вялость, апатия, зевота, неумеренность в еде и малодушная удрученность. Йогин, удрученный перспективой серьезной, настойчивой практики, не надеется на скорые ее результаты. Практикуя сосредоточение сознания, он утрачивает заинтересованность и впадает в состояние сновидной заторможенности. Затем у него начинает нарастать апатия, тело выходит из-под наблюдения сознания — он не может сдерживать зевоту и теряет способность контролировать процесс насыщения во время еды. Иными словами, сознание такого йогина сужается.

Противоядие в этом случае, говорит Васубандху, одно — «свет сознания», то есть активное и настойчивое преодоление его сужения, что и позволяет восстановить контроль сознания над телом.

Функция уныния/расслабленности — побуждение сознания к расслабленности, препятствующей осуществлению религиозной практики.

Возбужденность/сожаление об упущенном также наносят вред сознанию, ввергая его в беспокойство. Возбужденность/сожаление об упущенном находят свою поддержку в двух видах тревожной озабоченности — во-первых, в беспокойстве о родственниках, о судьбах родной страны, в досужих отвлекающих домыслах о смерти и бессмертии и, во-вторых, в воспоминаниях о былых мирских радостях, о чувственных удовольствиях или о пережитых унижениях. Общее противоядие от обоих вторичных аффектов — успокоение сознания, его «собрание», то есть направленное ограничение сферы функционирования сознания посредством концентрации внимания на предписанных объектах. Сознание должно отключиться от всего постороннего, чуждого подвижничеству.

Однако в связи с матричным списком «5 препятствий» возникает вопрос: почему только эти пять именуются препятствиями — ведь все без исключения аффективные предрасположенности и вторичные аффекты выступают препятствиями на пути обретения совершенного знания?

Для ответа на него необходимо помнить, что компоненты, образующие Благородный восьмеричный путь, распределяются по трем совокупностям («группам») — добродетель, йогическое сосредоточение и мудрость (то есть различающее постижение дхарм). Пять препятствий — помехи, тормозящие развитие и в конечном счете разрушающие эти группы. Это помехи, приводящие к сомнению в Благородных истинах. Матричный список «5 препятствий» интерпретируется под указанным углом зрения следующим образом:

— жажда чувственных наслаждений и злоба разрушают группу добродетели, включающую праведную речь, праведную деятельность, праведный образ жизни;

— уныние/расслабленность разрушают группу мудрости, расшатывая праведное воззрение и праведную решимость как опору подвижничества;

— возбужденность/сожаление об упущенном разрушают группу йогического сосредоточения, блокируя праведное усилие, праведное памятование и праведное сосредоточение сознания;

— сомнение возникает как следствие названных четырех — они расшатывают установку на религиозную жизнь, а при разрушении групп йогического сосредоточения и мудрости и рождается радикальное сомнение в Благородных истинах, ибо не достигаются такие важные йогические состояния, как «знание освобождения» (вимукти) и «видение (даршана) знания освобождения».

Некоторые буддийские учителя считали, что последовательность списка «5 препятствий» должна быть изменена. Бинар «возбужденность/сожаление об упущенном», разрушающий группу сосредоточения и группу мудрости, должен быть назван прежде, нежели «уныние/расслабленность».

Однако традиция, восходящая к древним наставникам, толковала принятую последовательность иначе. Прежний опыт переживаний жажды чувственных наслаждений и злобы выступает препятствием для вхождения в состояние йогического сосредоточения. Отсутствие предварительной практики успокоения сознания и различения дхарм («глубокого проникновения») дает простор для возникновения последовательности аффективных препятствий — уныние/расслабленность, возбужденность/сожаление об упущенном и сомнение. И наоборот — при выходе из йогического сосредоточения, когда происходит восстановление обычного состояния сознания, сомнение выступает препятствием для углубленного анализа дхарм.

Проблематика устранения аффектов в практике видения Благородных истин имеет один весьма специфический разворот. Когда происходит познание страдания и возникновения страдания применительно к миру форм и миру не-форм, самого устранения аффектов не происходит, поскольку они были уничтожены ранее — посредством видения Истины страдания и Истины возникновения страдания применительно к чувственному миру.

Васубандху указывает, что устранение аффектов достигается вовсе не обязательно как результат полного познания их объектов, то есть дхарм, к которым аффекты «цепляются».

В этой связи ставится вопрос о разновидностях «противоядий» — методов устранения аффектов. Васубандху приводит канонический список «4 противоядия»: избавление, поддержка, удаление и отвращение.

«Избавление» — это метод так называемого «беспрепятственного пути», то есть пути, который принципиально не может быть чем-либо заблокирован. Данная практика направлена на устранение дхармы «обретение/обладание», которая, не будучи связанной с сознанием, удерживает соответствующий аффект в составе индивидуального потока. Поэтому такой метод интерпретируется как «срезание» аффекта. Кроме того, практика беспрепятственного пути способствует включению в индивидуальный поток дхарм принципиально новой дхармы — «обладание разьединением с аффектом», исключающей его возникновение в будущем. Таким образом, практика беспрепятственного пути направлена на работу с дхармами «обретение/обладание», которые относятся к разряду дхарм, «не связанных с сознанием».

«Поддержка» — это практика сверхмирского йогического сосредоточения сознания. Она применяется для закрепления результатов беспрепятственного пути и называется также путем освобождения (поскольку препятствия устранены ранее, а теперь возникает свободное от аффектов знание).

«Удаление» есть практика, продолжающая путь освобождения, рассматриваемый как специфический способ, особый путь.

«Отвращение» — выработка отрицательной установки по отношению к объектам чувственного мира. Такая позиция сознания достигается благодаря прилежному изучению наставлений в Истине страдания и Истине возникновения.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы», однако, считает, что последовательность перечисления в списке «4 противоядия» должна быть изменена. Последний его член (отвращение) следовало бы переместить в начало списка, поскольку это практика подготовительного характера, опирающаяся на слушание наставлений и размышле-

ние об услышанном. От чего должен быть отделен устраняемый аффект? Согласно буддийским теоретикам, очистить сознание путем отделения аффекта от связанных с осознанием дхарм невозможно. Сознание и явления сознания (то есть дхармы, связанные с сознанием) взаимно опираются друг на друга. Но аффект может быть отъединен от своего объекта, и тем самым устраняется возможность его возникновения в будущем.

Если аффект входит в собственный поток причинно-обусловленных дхарм подвижника, то он считается устраненным при отсечении дхармы «обретение/обладание» данным аффектом.

Если же объектом выступает аффект иного живого существа, или все материальное (благое, неблагое, неопределенное), или незагрязненные дхармы, которыми обладают другие продвинутые йогины, то отделение от объектов такого рода осуществляется только благодаря устранению собственного аффекта. Таким образом, если аффект возникает у подвижника по поводу чужих аффектов, вовсе не следует полагать, что необходимо устранять эти чужие аффекты. Йогин должен очищать свое сознание, а не пытаться преобразовывать других ради себя. Если аффект возникает в связи с благом, неблагом или неопределенными состояниями десяти материальных классов элементов (5 классов органов чувств и 5 классов материальных объектов), то работать надлежит именно с аффектом, а не с материальными классами. Аффекты (главные и вторичные) связаны с деятельностью индрий чувствительности, разума и шести видов сознания, а не с материей.

Нет смысла рубить свою руку, если она воровато тянется к чужому, необходимо «срубить» алчность, страстное влечение к материальным объектам. Нет также и никакого истинного логического основания, чтобы вырвать собственный глаз или лишиться себя слуха, полагая, будто бы цвет — форма или звук соблазняют тебя, необходимо «вырвать» порочное влечение, связанное с чувствованиями, разумом и шестью видами сознания. А это, в свою очередь, означает, что чувственный мир, где бушуют чужие аффекты и непрерывно активизированы десять материальных классов элементов, следует рассматривать как «отвратительный», ибо он неприемлем для святых. Именно поэтому «отвращение» как метод есть необходимая подготовительная практика. И начинать надо с созерцания собственного тела как безусловно отталкивающего, отвратительного объекта.

Васубандху подробно освещает вопрос о практике метода «удаление». Результат этой практики бывает четырех видов:

- «удаленность», достигаемая вследствие постижения аффектов как сущностно отличных от всего, с чем они связаны в индивидуальном потоке дхарм, ибо несходное по собственной природе не может предстать в процессе различения дхарм как близкое;

- «удаленность», достигаемая в результате познания противоположности аффектов благом дхармам;

- «удаленность» как отодвинутость от аффектов в пространстве йогического опыта, то есть настойчивая практика высоких ступеней сосредоточения сознания, свободного от притока аффектов;

- «удаленность» вследствие разделения с аффектами во времени, то есть длительная практика чистых состояний сосредоточения сознания, препятствующая актуализации аффектов в настоящем, отодвигающая их в прошлое.

ВАСУБАНДХУ УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ (ПЕРЕВОД С САНСКРИТА)

Ом, поклонение Будде!

Как было сказано, «многообразие миров порождено кармой, [то есть действиями живых существ]»¹. Однако эти действия накапливаются вследствие аффективной предрасположенности [сознания]; при отсутствии таковой они не способны породить [новое] существование. Поэтому следует знать, что

*1. корень бытия — [это] аффективные
предрасположенности².*

Аффект при полном своем проявлении осуществляет десять функций: он укрепляет свой корень³, обеспечивает непрерывность протекания, prepares поле⁴, приводит к естественному результату⁵, вызывает действие, обеспечивает свое [будущее] условие⁶, вводит в заблуждение относительно объекта сознания⁷, направляет поток сознания [к новому существованию]⁸, уводит прочь от благого и служит око-вами, ибо не позволяет выйти за пределы сферы [собственного] существования⁹.

— Сколько [таких] аффективных предрасположенностей?

— Всего их шесть.

— Каковы они?

*Шесть: страсть, отсюда — отвращение,
гордыня и неведение, ложное воззрение
и сомнение.*

Слово «отсюда» имеет целью показать, что благодаря страсти другие [аффекты] «прилипают» к своему объекту¹⁰, находят в нем подкрепление. Мы объясним это в дальнейшем.

*2. В свою очередь, эти шесть вследствие
разделения страсти превращаются в семь.*

Эти шесть аффективных предрасположенностей¹ при разделении страсти на два вида рассматриваются в сутре как семь:

предрасположенность к страсти к чувственным объектам,
предрасположенность к отвращению,
предрасположенность к существованию,
предрасположенность к гордыне,
предрасположенность к неведению,
предрасположенность к ложным взглядам и
предрасположенность к сомнению².

— Как здесь следует понимать [сложное слово] «к страсти к чувственным объектам»³: как предрасположенность (диспозицию), которая и есть именно страсть к чувственным объектам, или же как предрасположенность к страсти к чувственным объектам, отличную от страстного влечения к чувственным объектам?

— А что следует из такого [различения]?

— Если считать, что страсть к чувственным объектам — это и есть аффективная предрасположенность⁴, то это входит в противоречие с сутрой, в которой сказано: «Тот, кто не слишком часто пребывает в состоянии сознания, одержимом страстью к чувственным объектам, хорошо знает, как избавиться от возникшей одержимости страстью; у такого [человека] эта одержимость, будучи полностью лишённой [своей] силы, устраняется вместе с предрасположенностью»⁵.

Если же объяснять [сложное слово] как предрасположенность к страсти к чувственным объектам, то, поскольку отсюда следует, что предрасположенность есть [дхарма], не связанная [с сознанием]⁶, такое толкование противоречит Абхидхарме, в которой сказано: «предрасположенность к страстному влечению ко [всему] чувственному связана с тремя психическими способностями»⁷.

Вайбхашики считают, что страсть к чувственному есть именно предрасположенность (диспозиция). То же самое относится и к другим предрасположенностям, кончая сомнением, которое также есть именно аффективная предрасположенность.

— Но разве сказать так не значит вступить в противоречие с сутрой?

— Здесь нет противоречия. [Сказанное в сутре] «вместе с предрасположенностью» означает «вместе с последствиями»⁸. Либо же в сутре слово «предрасположенность» служит метафорой «обладания», подобно тому как огонь [есть метафорическое обозначение] страдания.

В Абхидхарме, однако, ключевое слово «предрасположенность» означает именно аффект⁹, поскольку способ выражения здесь основывается на дефиниции¹⁰. Следовательно, аффективная предрасположенность связана [с сознанием].

— Как это устанавливается?

— На основании того, что аффективные предрасположенности «загрязняют сознание и противодействуют благу»¹¹. Иными словами, поскольку сознание загрязняется аффективными предрасположенностями и не возобновляется как благое или же утрачивается в прежнем [благое качество], постольку они не могут быть не связанными [с сознанием].

— Но сознание может быть таковым и под воздействием [дхарм], не связанных с сознанием¹².

— Оно никогда не бывает благим, ибо [если аффективные предрасположенности не были бы связаны с сознанием], они всегда бы обладали свойством наличия, [и благое не могло бы возникнуть]. Однако благое существует. Поэтому [и говорится]:

«... поскольку благое существует, то в таком случае аффективные предрасположенности не бывают не связанными [с сознанием]»¹³.

— Это высказывание бессодержательно, поскольку тот, кто трактует аффективную предрасположенность как не связанную [с сознанием], вовсе не приписывает все это ее наличию, но считает, что [«загрязненные сознания» и прочее] вызываются самим аффектом [в его активном проявлении]¹⁴.

Правильной является точка зрения саутрантиков.

— А что они считают?

— Аффективная предрасположенность (диспозиция) как страсть к чувственным объектам есть предрасположенность к страстному влечению к чувственным объектам, но сама она не является ни связанной с сознанием, ни не связанной с ним, поскольку сама по себе она не представляет отдельную реальную сущность¹⁵.

Дремлющий (латентный) аффект называется аффективной предрасположенностью, а пробужденный — состоянием одержимости [аффектом]¹⁶.

— Что представляет собой его дремлющее состояние?

— Непрерывность существования в качестве семени непроявленного [аффекта].

— Что такое его пробуждение?

— Существование в проявленном состоянии.

— Что называется существованием в качестве семени?

— Потенциальная способность вызывать аффекты у индивида¹⁷, порожденная прежними аффектами. Это как способность вызывать воспоминание, порожденная знанием того, что было в [прежнем] чувственном опыте, или как способность приносить зерна риса, [принадлежащая корню], стеблю и т. д., порожденная рисовым зерном.

Тот, кто полагает, что семя аффективности есть нечто иное, нежели аффекты¹⁸, не связанное [с сознанием и называемое] аффективной предрасположенностью, должен будет допустить также, что семя памяти есть нечто иное, нежели память.

— А как, в таком случае, [следует понимать] сказанное в сутре «о шести шестерках»¹⁹: «При испытывании наслаждения существует аффективная предрасположенность — страсть»²⁰.

— Из того, что [в сутре] сказано «существует», [вовсе не следует], что страсть именно в этот момент и есть аффективная предрасположенность²¹.

— Когда же она является таковой?

— Если она пребывает в дремлющем состоянии. Либо же ее следует рассматривать как метафорическое обозначение причины²². Впрочем, довольно умозрительных рассуждений! Вернемся к нашей шастре.

В чем состоит различие между страстью к чувственным объектам и страстью к существованию, которое проводится в сутре? Что такое страсть к существованию?

*Страсть к существованию возникает
относительно двух сфер*²³.

Страстное влечение к миру форм и к миру не-форм называется страстью к существованию²⁴.

— Почему оно так называется?

— Оно получает это название

*вследствие направленности на них и для
отвращения от идеи, что они и есть
освобождение*²⁵.

[У обитателей] этих сфер существует, как правило, страстное влечение к сосредоточению сознания, и оно направлено вовнутрь [собственной индивидуальности]; поэтому оно и называется «страсть к существованию» [в этих сферах]²⁶.

Согласно [вайбхашикам], об этих двух сферах существования сказано для того, чтобы отвратить некоторых [индивидов] от ошибочной идеи, [что обе сферы и есть] освобождение²⁷.

[Учитель считает, что слово] «существование» обозначает именно индивида²⁸ как непрерывную последовательность [психосоматических] состояний. Живые существа при йогическом сосредоточении испытывают вкус как сосредоточения, так и собственной индивидуальности; они испытывают вкус именно потока психосоматических состояний, [но не чувственных объектов], поскольку освободились от чувственных влечений. Вот почему такое страстное влечение названо страстью к существованию²⁹.

Далее. В Абхидхарме эти шесть аффективных предрасположенностей образуют десять³⁰.

Как это получается?

3. Пять воззрений — это ложные взгляды относительно реальности «личности», ложные взгляды как таковые, ересь привязанности к крайним взглядам, а также привязанность к еретическим воззрениям и привязанность к обетам и ритуалам; отсюда — десять¹.

Шесть аффективных предрасположенностей при разделении ложных взглядов на пять видов дают в сумме десять.

Пять из них, имеющие своей природой ложные воззрения², — это вера в реальность «личности»³, ересь приверженности к крайним точкам зрения⁴, ложные взгляды как таковые (ересь отрицания)⁵, привязанность к еретическим воззрениям⁶ и привязанность к ложной практике обетов и ритуалов⁷.

Страсть, отвращение, гордыня, неведение и сомнение по своей природе подобны ложным воззрениям.

В свою очередь, эти десять [аффективных предрасположенностей] рассматриваются в Абхидхарме как 98 аффективных тенденций: 36 из них свойственны чувственному миру, 31 — миру форм и 31 — миру не-форм⁸.

— Как это получается?

— В своей совокупности эти аффективные предрасположенности, свойственные всем трем сферам существования, устранимы посредством видения [Благородных истин] и посредством практики йогического сосредоточения (созерцания)⁹.

32 из них, относящиеся к чувственному миру, должны быть устранены посредством видения.

— Каковы они? [Автор] говорит:

*4. Эти десять, семь, семь, восемь,
за исключением трех или двух воззрений,
последовательно устраняются
в чувственном мире видением [Истины]
страдания и [трех] других¹.*

Эти десять аффективных предрасположенностей, о которых говорилось выше, полностью устранимы в чувственном мире посредством видения Истины страдания.

Семь из них устранимы посредством видения [Истины] возникновения страдания; семь — посредством [видения Истины] прекращения [страдания], при исключении ложной веры в реальность «личности», ереси приверженности к крайним точкам зрения и привязанности к ложной практике обетов и ритуалов. Восемь устранимы посредством видения [Истины] пути, исключая ложную веру в реальность «личности» и ересь приверженности к крайним точкам зрения². Таким образом, эти 32 аффективные предрасположенности (тенденции), свойственные чувственному миру, должны быть устранены посредством видения, ибо их прекращение [достигается] только видением [Благородных] истин³.

*5. Четыре — долженствующие быть
устраненными посредством практики
созерцания¹.*

А именно: страсть, отвращение, гордыня и неведение, поскольку у увидевшего истину устранение [аффективных тенденций] происходит благодаря последующей практике Пути².

В этом отношении ложная вера в реальность «личности» бывает лишь одного вида³ — она устранима посредством видения [Истины] страдания. Такова и ересь приверженности к крайним точкам зрения. Что касается ложного воззрения как такового, то оно бывает четырех видов — долженствующее быть устраненным посредством видения [Истин] страдания, возникновения, прекращения и пути⁴. Привязанность к еретическим воззрениям и сомнение — точно так же.

Привязанность к ложной практике обетов и ритуалов — двух видов, поскольку она устранима посредством видения [Истины] страдания [или] пути⁵.

Страсть, отвращение, гордыня и неведение — пяти видов, поскольку они должны быть устранены посредством видения четырех Истин, а также с помощью практики созерцания⁶.

— Какого рода [аффективные тенденции], которые должны быть устранены посредством видения [Благородной истины] страдания? Какого рода те из них, которые должны быть устранены посредством остальных [Благородных истин] и практики созерцания?

— Те [из аффективных тенденций], опоры которых устраняемы посредством видения, относятся к тенденциям, долженствующим быть устраненными посредством видения⁷; все остальные — посредством практики созерцания.

Таким образом, существуют двенадцать ложных воззрений, четыре [вида] сомнения, пять [видов] страсти, пять [видов] отвращения, пять [видов] гордыни и пять [видов] неведения; в сумме они и составляют 36 аффективных тенденций чувственного мира.

*Они же, за исключением отвращения⁸,
[существуют] и в мире форм.*

Они же, при исключении пяти видов отвращения, составляют 31 аффективную тенденцию мира форм. Как в мире форм,

*так и в мире не-форм
существует 31 аффективная тенденция.
Таким образом насчитывается 98.*

Таким образом, согласно концепции абхидхармиков, шесть аффективных предрасположенностей вследствие их различения по формам, видам и сферам существования⁹ в сумме составляют 98 тенденций.

— Все ли аффективные тенденции, которые были определены как долженствующие быть устраненными посредством видения [Благородных истин], могут быть с необходимостью отброшены только с помощью видения?

[Автор] говорит, что нет.

— Что же в таком случае?

*6. Возникшие на «вершине бытия» и
уничтожаемые благодаря принятию
[дхармического знания]
устраняются только посредством видения.*

Те аффективные тенденции, которые возникли на ступени существования, [именуемой] «вершина бытия»¹, и которые уничтожаются благодаря принятию [дхармического знания страдания] и последующего знания, устраняемы только посредством видения [Благородных истин]², но не посредством практики созерцания.

*возникшие в других [сферах существования] —
посредством видения и созерцания.*

Подразумевается: уничтожаемые благодаря принятию [дхармического знания].

Что касается аффективных тенденций в остальных сферах существования, то, соответственно, те из них, которые уничтожаются благодаря принятию дхармического знания и последующего знания, должны быть устранены благородными посредством видения; обычные люди устраняют их посредством практики созерцания³.

*но уничтожаемые не благодаря принятию
[дхармического знания] — только
посредством созерцания.*

Те аффективные тенденции, возникающие во всех сферах существования, которые должны быть уничтожены с помощью знания, всегда устраняются и благородными, и обычными людьми посредством практики созерцания⁴.

Другие [учителя] считают, что последователя «внешних» учений⁵ никоим образом не могут уничтожить аффективные тенденции, долженствующие быть устраненными посредством видения [Благородных истин]. Так, например, в «Махакарма-вибхага-сутре»⁶ описывается существующая практика воззрений тех, кто придерживается различных концепций первоначала, или учит о вечности бытия, или проповедует вечность отдельных сущностей, или учит о беспричинном возникновении⁷. [Эти последователи] «внешних» учений отбросили страстные влечения, имеющие своей опорой чувственный мир.

[Если нам возразят, что, поскольку они отбросили влечение к чувственному миру, их воззрения относятся к миру форм, мы ответим, что] чувственный мир не может быть для них опорой аффектов мира форм ввиду освобождения от страстей. Следовательно, эти [их воззрения] связаны именно с чувственным миром, а отнюдь не устранены.

Вайбхашики считают, что они утрачивают [отрешенность от страстей чувственного мира] одновременно с возникновением ложных воззрений подобно Девадатте, [который отбрасывает сверхъестественные способности одновременно с изменением состояния сознания]⁸.

Пять видов ложных воззрений были изложены выше в соответствии с их наименованиями, но не внутренней сущностью⁹.

Какова же их внутренняя сущность?

*7. Воззрения относительно атмана и того,
что принадлежит атману, вечности
и уничтожения, несуществования, низкого
как высокого, взгляд на то, что
не является причиной и путем, как на причину и путь —
это и есть пять ложных воззрений.*

Воззрение относительно атмана («Я») и воззрение относительно того, что принадлежит атману («моего»), есть ложная вера в реальность «личности» (саткая). [Согласно трактовке саутрантиков, этимологически] слово «сат» означает то, что разрушается, погибает, а слово «кая» — собрание, совокупность, группу. «Саткая», таким образом, — это совокупность разрушающихся [сущностей], то есть пяти «личностных» (индивидуальных) групп¹. Данное выражение используется для того, чтобы устранить, отбросить идею вечности и идею целостности, поскольку вера в существование атмана, «Я», связана прежде всего с ними. Воззрение относительно разрушающихся [сущностей] и есть ложный взгляд, или вера, на реальность «личности».

По сути все воззрения, «опора», или объект, которых загрязнена², представляют собой взгляд на совокупность разрушающихся сущностей³, однако именно воззрение относительно атмана и того, что принадлежит атману⁴, получило название ложного взгляда на реальность «личности».

Как сказал Бхагаван: «Все те шраманы или брахманы, о монахи, которые считают: “это — атман”, в действительности все они рассматривают лишь эти пять “личностных” групп».

Вера в вечность или уничтожение той сущности, которая принимается в качестве атмана («Я»), есть ересь приверженности крайним точкам зрения, ибо она есть следование [философским] крайностям вечности или уничтожения⁵.

Взгляд на действительность Истины страдания и других [Истин] как на то, что не существует, есть ложное воззрение как таковое. Все взгляды, обнаруживающие свою извращенную природу, по сути являются ложными, но только ложное воззрение получает такое название вследствие своей предельной чрезмерности, подобно тому как говорится о дурном запахе раны [из-за его чрезмерности]. Именно ложное воззрение является отрицающим, тогда как все другие — приписывающими (атрибутивными)⁶.

Взгляд на низкое, недостойное как на высокое есть привязанность к еретическим воззрениям.

— Что такое «низкое»?

— Все, что связано с притоком [аффектов], ибо оно отбрасывается благородными. Рассматривать его как высокое — это и есть привязанность к ереси, что следует понимать как привязанность к еретическим воззрениям и прочему, поскольку слово «прочее» опущено.

Взгляд на то, что не является причиной, как на причину, взгляд на то, что не является путем, как на путь есть привязанность к ложной практике обетов и ритуалов. Например, полагать причиной Махешвару, Праджapati или другие [существа, которые вовсе] не являются причиной миров; или рассматривать в качестве причины обретения небесного блаженства вступление в огонь, воду и прочие [ритуалы, которые также] не являются причиной желаемого. Точно так же рассматривать как путь [к освобождению] только одно соблюдение обетов и практику аскетизма⁷ или знание санхья-йоги и прочее, что в действительности не является путем к освобождению.

Согласно вайбхашикам, и в этом случае слова «и прочее» опущены⁸.

Таковы пять видов ложных воззрений.

— Как было сказано, полагание в качестве производящей причины того, что такой не является, есть привязанность к ложной практике обетов и ритуалов. Почему же в таком случае она не может быть устранена посредством видения [Истины] возникновения [страдания]?

— Тот, кто рассматривает в качестве причины Ишвару, Праджapati или иную [сущность], культивирует ложную веру в то, что такая сущность вечна, единственна, что она и есть атман, Творец⁹. Отсюда следует, что

*8. ложная вера в Ишвару и прочее
как [перво]причину существует вследствие
иллюзорной идеи вечности и атмана.
Поэтому она устранима только
посредством видения страдания.*

Вера в их вечность и в [Высшее] «Я» устраняется только благодаря видению [Истины] страдания. Поэтому порожденная ею привязанность к идее Ишвары как [перво]причины может быть устранена только вследствие устранения такой веры.

— Но в таком случае [ложная вера индивида, который] полагает, что рождение на небесах [обретается] посредством [ритуала] вступления в воду, огонь и т. п., а очищение — вследствие соблюдения нравственных предписаний и обетов¹, также может быть устранена только благодаря видению [Истины] страдания. В шастре мы читаем: «Существуют те, кто придерживается таких взглядов, таких учений: человек, который живет, постоянно осуществляя ритуал быка, ритуал диких животных или ритуал собаки, благодаря ему очищается, освобождается, выходит за пределы счастья и страдания, обретает состояние, превосходящее счастье и страдание. Все это — привязанность к ложной практике ритуалов, принимающая за причину то, что не является причиной, и она должна быть преодолена посредством видения [Истины] страдания» — таков полный текст [известного фрагмента]².

— Почему она должна быть преодолена посредством видения [Истины] страдания?

— Потому что эта привязанность вступает в противоречие с Истиной страдания.

— [Здесь мы имеем чрезмерное расширение основания доказательства], поскольку все ментальные опоры сознания, подверженные загрязнению аффектами, вступают в непреодолимое противоречие с [Истиной] страдания³.

Кроме того, какова природа привязанности к ложной практике ритуалов? [Если вайбхашик ответит, что это — привязанность], опора которой устраняется посредством видения [Истины] пути, то и в этом случае она также, по всей очевидности, противоречит [Истине] страдания⁴.

Далее, если у индивида имеются ложные воззрения или сомнения относительно пути: существует ли путь освобождения или не существует, — то как он может обрести очищение посредством такого [ложного воззрения] или сомнения?

В случае если [индивид], будучи привязанным к другому пути освобождения⁵, говорит, что этого [буддийского] пути не существует, то он верит, что очищение [достигается] посредством другого пути, но не вследствие ложного воззрения относительно [буддийского] пути. Для него также отнюдь не доказано [существование] опоры сознания, которая должна быть устранена посредством видения [Истины] пути. Кроме того, когда индивид воображает, что достиг освобождения вследствие ложного воззрения, имеющего своим объектом то, что должно быть устранено посредством видения [Истин] возникновения [и/или] прекращения [страдания], то почему его [привязанность к ложной практике ритуалов также] не может быть устранена посредством видения этих [двух Истин]? Поэтому необходимо рассмотреть также и эту проблему⁶.

[В карике] было сказано: «... вследствие иллюзорной идеи вечности и атмана». Существуют ли только эти две иллюзорные идеи?

— Есть четыре ошибки: [видеть] в невечном вечное, в страдании — счастье, в нечистом — чистое, в не-атмане — атман («Я»).

Какова внутренняя природа этих четырех ошибок?

9. Четыре ошибки¹ — вследствие трех воззрений.

Воззрение относительно вечности, относящееся к ереси привязанности к крайним точкам зрения, есть [первая] ошибка. Две [следующие] ошибки — относительно счастья и чистоты — [возникают] вследствие привязанности к еретическим воззрениям. Воззрение относительно атмана («Я») [как разновидность] ложной веры в реальность «личности» есть ошибка (иллюзия) «Я»².

Другие считают, что таковой является вся ложная вера в реальность «личности».

— Каким образом может быть ошибкой воззрение относительно того, что относится к атману?

— А почему [вы полагаете, что] это не ошибка?

— На основании сутры «об извращениях сознания»³, [в которой сказано, что видеть атман в том, что не является атманом, есть ошибка. И далее]: «Кто видит лишь атман, контролирующий, подчиняющий себе эти [пять “личностных” групп], тот видит “мое”, то есть относящееся к атману»⁴. Таким образом, здесь [имеются] два аспекта воззрения на атман. Если допустить, что [идея] «Я» и, от него, «мое» есть разные воззрения, то и «мной» и «мне» также будут таковыми.

— Почему другие аффекты не являются ошибками?

— Потому что определение ошибок (или извращений сознания) дается по трем основаниям в совокупности.

— Каким трем?

*на основании ложности, окончательности
суждения и ментальной атрибуции⁵,*

то есть на основании полнейшей иллюзорности своей «объективной» опоры, окончательности и завершенности [ее] анализа и приписывания ей [реальных свойств].

Воззрение (идея) уничтожения и ложное воззрение как таковое ввиду своей обращенности к небытию лишены свойства [положительной] атрибуции.

Привязанность к ложной практике обетов и ритуалов не является полным извращением сознания, поскольку имеет своим объектом очищение, [достижимое] только с их помощью.

Другие аффекты не обладают способностью суждения⁶ и поэтому не могут быть названы ошибками.

В сутре, однако, сказано: «Усмотрение вечного в невечном есть ошибка (извращенность) представления, ошибка мысли, ошибка воззрения»⁷. Здесь ошибка — это именно ложное воззрение. [Поэтому ваше определение ошибки (извращения сознания) неточно]⁸.

*Но представления и мысли [извращены]
по его причине.*

Именно по причине ошибочности воззрения связанные с ним представления и мысли называются двумя извращениями сознания.

— Но почему так не называют также ощущения (чувствования) и прочее?

— Из-за принятого словоупотребления. Так, в обыденной речи говорят: превратное представление, превратная мысль, однако не говорят: превратное ощущение.

Вступивший-в-поток отбрасывает все извращения сознания, ибо видение [Благородных истин], устраняющее ложные воззрения, устраняет также все, с ними связанное.

Существуют двенадцать извращений сознания⁹. Видеть вечное в невечном есть три превратные иллюзии: представления, воззрения, мысли, то же самое относится и к остальным [ложным взглядам], кончая видением атмана в том, что есть не-атман. Из этих превратных иллюзий восемь устраняются посредством видения [Благородных истин], а четыре — посредством практики йогического созерцания: две иллюзии представления и мысли относительно страдания [как счастья] и относительно нечистого [как чистого]. Так полагают последователи другой школы. В противном случае, каким образом помимо [иллюзорного] представления о счастье и чистоте у благородного, не отбросившего страсть к чувственным объектам, могло бы возникнуть чувственное влечение¹⁰?

Вайбхашики, однако, не принимают такое [толкование], поскольку здесь на том основании, что у благородного существует мысль или представление о счастье и чистоте, делается заключение о наличии у него двух извращений сознания. Почему, в таком случае, на том основании, что имеется представление или мысль о живом существе, не допустить также существования двух извращений сознания относительно того и другого¹¹? Ведь без представления о живом существе страстное влечение к женщине или атману есть [нечто] бессмысленное¹².

Кроме того, в сутре сказано: «Теперь благородный шравака, который слышал [проповедь Дхармы], провозглашает, как это есть в действительности: “Вот Благородная истина страдания”¹³. И тогда его извращенные представления, извращенные мысли, извращенные воззрения относительно вечного в невечном прекращаются в тот же момент», и далее, как в тексте.

Поэтому именно представление и мысль, порожденные ложным воззрением, и есть две ошибки, два извращения сознания, а не какие-либо иные, например иллюзия огненного круга или картины якши, [возникающие] в данный момент вследствие ошибки восприятия.

Как сказал стхавира Ананда благородному Вагише: «Мысли твои сожжены извращенными представлениями»¹⁴. Следовательно, у того, кто находится в процессе обучения [Дхарме], все эти восемь извращенных представлений и мыслей полностью не преодолены — так считают некоторые.

Однако все они также преодолеваются благодаря познанию действительности как она есть, но не помимо него. Поэтому, если иметь в виду средство [преодоления извращений сознания], противоречия с сутрой не возникает.

10. Семь видов гордыни:

гордость, тщеславие, заносчивость, эгоцентризм, сомнение, самонадеянность и самодовольство¹.

Самовозвеличение сознания как таковое, то есть без дальнейшего различия, называется гордыней. «Я выше того, кто ниже по положению» или «Я равен тому, кто одинакового со мной положения» — такое самовозвеличение думающего так есть гордыня. «Я выше того, кто равен мне» — тщеславие². «Я выше того, кто более высок [по положению]» — заносчивость. Думать о пяти индивидуальных («личностных») группах, служащих опорой привязанности к существованию, как об атмане («Я») или как о принадлежащих атману («моем») есть эгоцентризм. Думать о необретенных специфических способностях духовного продвижения³ как об обретенных есть сомнение. Думать: «Я не намного ниже того, кто обладает значительным превосходством» есть самонадеянность. [Думать]: «Я обладаю добродетельными качествами» при отсутствии таковых есть самодовольство⁴.

В Шастре⁵, однако, перечисляются девять разновидностей гордыни: «Я — лучший» — [первая] разновидность. «Я — такой же» — вторая разновидность. Остальные разновидности гордыни: «Тот — выше меня», «Тот — такой же», «Тот — ниже меня», «Тот — не выше меня», «Тот — не такой же, как я», «Тот — не ниже меня».

Все эти разновидности [представляют собой аспекты] упомянутых ранее видов гордыни.

Девять разновидностей — [аспекты] трех.

— Каких трех?

— Гордыни, тщеславия и самонадеянности. Из них первая триада — три [аспекта] гордыни, основывающиеся на воззрении [относительно атмана]⁶: тщеславие, гордость, самонадеянность⁷. Вторая триада — самонадеянность, гордость, тщеславие⁸. Третья триада — гордость, тщеславие, самонадеянность.

— Вполне допустимо считать, что [мысль]: «Я не намного ниже того, кто обладает значительным превосходством» есть самонадеянность, поскольку такая [мысль] служит основой самовозвеличения, но каким образом [такой] основой может быть [мысль]: «Он не ниже меня»?

— Она бывает таковой, если некто, низкий [по действительному статусу], считает себя высоким по отношению к группе живых существ, обладающих признанным превосходством⁹. Таков также и способ [объяснения], приводимый в «Джнянапрастхане». Однако если принять толкование в «Пракаране» [мысли] «Я — лучший», то первый вид гордыни может быть и гордостью, и тщеславием, и заносчивостью — в зависимости от того, [рассматривается ли лучший] как более низкий, равный или высший¹⁰.

Далее. Как могут быть устранены эти семь видов гордыни?

[Автор] говорит:

*Разрушение — посредством видения
и созерцания.*

Их разрушение¹¹ достигается посредством видения [Благородных истин] и практики йогического созерцания. Здесь следует сказать: «Все они, включая эгоцентризм, должны быть устранены посредством видения и созерцания».

— [Спрашивается: если] та [аффективная предрасположенность сознания], которая должна быть устранена посредством практики созерцания, остается неустраненной, то продолжает ли она с необходимостью функционировать и у благородных личностей¹²?

— Такой необходимости не существует. Например,

*одержимость [аффектом] убийства
устраняется посредством созерцания.*

Та одержимость аффектом¹³, вследствие которой сознательно совершается убийство живого существа и прочие [грехи], кончая ложью, сама должна быть устранена посредством практики созерцания, поскольку она опирается на дхармы, должествующие быть устраненными посредством практики созерцания¹⁴.

11. Точно так же и желание уничтожения.

Желание, или жажда, уничтожения¹ также устраняется посредством практики созерцания.

— Что представляет собой дхарма, называемая «уничтожение»?

— Это — непостоянство [преходящее], свойственное трем сферам существования. Острое желание такого непостоянства, мольба о нем есть жажда уничтожения. Словами «точно так же» здесь обозначается [соответствующий] аспект жажды бытия: «О, пусть я стану Айраваной, царем нагов!», и тому подобное².

Как было сказано выше, разновидность гордыни устраняется посредством практики созерцания, как и эгоцентризм.

*У благородного не возникают ни разные
виды [гордыни] и прочее, ни эгоцентризм.*

Под словом «прочее» следует понимать [аффективные предрасположенности] до жажды уничтожения включительно.

— Почему они не возникают, даже не будучи устраненными?

*Потому что они вскормлены ложными
воззрениями³.*

Все разновидности гордыни вскормлены ложными воззрениями относительно реальности «личности». Поэтому когда у них сломлен хребет⁴, они не могут подняться вновь.

Одержимость [страстью] убийства и прочего вскармливается ложным воззрением; жажда небытия — воззрением относительно уничтожения, а [соответствующий] аспект жажды существования — воззрением относительно вечности.

Неблагое сожаление [по поводу дурных поступков]⁵, (угрызение совести), также должно быть устранено посредством созерцания. Оно никогда не возникает у благородного, поскольку вызывается сомнением.

Далее, сколько из этих девяти восьми аффективных предрасположенностей универсальны, сколько — неуниверсальны?

12. Ложные воззрения и сомнения, устраняемые посредством видения страдания и причины,
а также [связанное с ними] неведение
и специфическое неведение — универсальны¹.

Ложные взгляды и сомнения, устраняемые посредством видения [Благородных истин] страдания и возникновения [страдания], связанные с ними неведение, а также специфическое неведение², которые устраняются посредством видения [Истин] страдания и возникновения, — эти одиннадцать аффективных предрасположенностей универсальны, то есть распространены повсеместно в соответствующей сфере существования. Семь видов ложных воззрений, два вида сомнений и два вида неведения [называются универсальными], поскольку они опираются на свою сферу существования в ее всецелости.

— Опираются ли они [на свою сферу] все одновременно или последовательно³? Если последовательно, то [ваше определение] может быть отнесено и к другим [аффективным предрасположенностям]. Если же одновременно, то кто поверит, что средством очищения служит весь чувственный мир целиком⁴, или что он беспричинен, тогда как в действительности он имеет причину⁵?

— Мы не утверждаем, что [эти аффективные предрасположенности] имеют опорой свою сферу существования в ее всецелости⁶ все одновременно, но подразумеваем, что [их объектом выступают] одновременно все пять аспектов [соответствующей сферы существования]⁷.

— Но в таком случае везде, где присутствует воззрение относительно атмана [в связи с пятью «личностными» группами], там существует и жажда атмана; где присутствуют воззрения на него как на высшее и как на средство очищения, там существует страстное стремление к нему и гордыня, с ним связанная. Таким образом, получается, что жажда и гордыня также являются универсальными.

— Если это так⁸, то, поскольку свойство универсальности устраняется посредством видения и практики созерцания, чем можно устранить оба эти [аффекта]?

— Поскольку их опора представляет собой нечто смешанное⁹, они устраняются либо посредством практики созерцания, либо же посредством видения, так как их проявление зависит от силы ложных взглядов.

Вайбхашики, однако, полагают, что оба эти аффекта специфические, а не общие, потому они не являются универсальными.

Из этих одиннадцати аффективных предрасположенностей сознания, повсеместно распространенных в соответствующих сферах существования,

13. девять, за исключением двух воззрений,
имеют опорой более высокие [сферы
существования].

За исключением ложной веры в реальность «личности» и ереси приверженности к крайним точкам зрения, девять других аффективных предрасположенностей повсеместно распространены и в не соответствующих [данному индивиду] сферах существования¹: иногда они имеют объектом одну не соответствующую сферу существования, иногда — две. Как сказано [в «Пракаране»]: «Аффективные тенденции, которые связаны с чувственным миром, имеют объектом то, что связано с миром форм, или с миром не-форм, или то, что не связано с миром форм и с миром не-форм».

— Когда [индивид], пребывающий в чувственном мире, продуцирует воззрение относительно Брахмы, [что он есть] живое существо или [что он] вечен, то разве [два этих воззрения] не представляют собой ложную веру в реальность «личности» и ересь приверженности к крайней точке зрения, имеющие объектом не соответствующую [этому индивиду] сферу существования²?

— Поскольку [Брахма не воспринимается в терминах] «атман» («Я») или «мое», [то взгляд на него как на живое существо не является ложным воззрением относительно реальности «личности»], а ересь приверженности к крайним точкам зрения порождается именно этим [воззрением. Следовательно, взгляд на Брахму как на вечную сущность не является еретической привязанностью к крайним точкам зрения]³.

— Что в таком случае представляет собой этот взгляд [на Брахму как на живое существо или вечную сущность]?

— Согласно абхидхармикам, это вовсе не ложное воззрение, а только ошибочное мнение⁴.

— Но почему тогда другие [ошибочные мнения] по поводу Брахмы [рассматриваются как] ложное воззрение, а это [мнение относительно его сущности или вечности] таковым не является?

— Высшим критерием истины здесь следует признать⁵ нашу систему.

— Только ли аффективные привязанности сознания являются универсальными?

— Не только. [Автор] говорит:

*За исключением [дхарм] обладания,
те дхармы, которые сосуществуют с ними,
также универсальны.*

Другие дхармы, сосуществующие с универсальными аффективными предрасположенностями, также являются универсальными.

Что касается [дхарм] обладания, это не так, поскольку они приносят отнюдь не один и тот же плод⁶.

Отсюда следует, что универсальные аффективные предрасположенности могут и не быть универсальной причиной, так как их действие в качестве причины [распространяется] не на все. Здесь существуют четыре альтернативы⁷.

Первая: будущие универсальные аффективные предрасположенности [не являются универсальной причиной].

Вторая: [дхармы], сосуществующие с прошлыми и настоящими [аффективными предрасположенностями, могут быть универсальной причиной].

[Так же] следует рассматривать третью и четвертую альтернативы⁸.

— Сколько из этих девяти восьми аффективных предрасположенностей сознания имеют загрязненные опоры, сколько — незагрязненные⁹?

14. *Ложное воззрение, сомнение, связанное с ними
неведение, а также отдельное [неведение]
и устраняемые посредством [видения
Истины] прекращения и пути — таковы
шесть [аффективных предрасположенностей],
имеющие чистые опоры.*

Три аффективные предрасположенности сознания — ложное воззрение, сомнение и неведение, связанное с ними или независимое¹, — устраняемые посредством видения [Истины] прекращения страдания, и они же, устраняемые посредством видения [Истины] пути, представляют те шесть [аффективных предрасположенностей], которые могут иметь чистые, [то есть не загрязненные притоком аффектов], опоры. Все остальные [аффективные предрасположенности] имеют загрязненные опоры. Итак,

15. *область деятельности тех [из них,
которые тяготеют к устранению
посредством видения Истины прекращения
страдания], — устранение своей ступени
существования; область деятельности
[аффективных предрасположенностей,
тяготеющих к устранению посредством
видения Истины пути], — путь с его
шестью и девятью ступенями, поскольку
они обуславливают друг друга¹.*

Область деятельности ложного воззрения и других [аффективных предрасположенностей, которые устраняются посредством видения Истины прекращения страдания и] имеют ее своим объектом, — это именно устранение своей ступени существования. Когда [эти аффективные предрасположенности] имеют сферой своей деятельности чувственный мир, [они тяготеют к устранению] чувственного мира и т. д., когда сфера их деятельности — «вершина бытия», они тяготеют к устранению «вершины существования».

[Что касается трех упомянутых аффективных предрасположенностей, которые имеют своим объектом Истину] пути, то, когда сфера их деятельности охватывает чувственный мир, объектом для них выступает весь путь как аспект дхармического знания [страдания] с его шестью ступенями². <...>³

Далее. Почему страсть, отвращение, гордыня, а также привязанность к еретическим воззрениям и привязанность к практике обетов и ритуалов не рассматриваются как имеющие чистую опору?

16. *Страсть не является таковой по причине
отвергаемости.*

Страсть [по определению] есть именно то, что должно быть отброшено. Если бы она имела своим объектом то, что не подвержено притоку аффектов, то не была бы отвергаемой, как, например, влечение к благим дхармам¹.

То же относится и к

*враждебности, поскольку [чистое]
не причиняет вред.*

Враждебность, отвращение возникают по отношению к тому, что причиняет вред. [Истины] прекращения [страдания] и пути таковыми не являются.

*Гордыня и две привязанности — также,
ибо [то, что не имеет притока аффектов],
есть покой, чистота, высшее.*

Поскольку прекращение и путь характеризуются умиротворенностью², не может быть гордыни по их поводу.

Поскольку то и другое есть очищение в подлинном смысле, то в связи с ними невозможна привязанность к ложной практике обетов и ритуалов, якобы приводящих к очищению.

Обе эти [Истины] есть высшее, а привязанность к еретическим воззрениям связана с ложным представлением о высоком, которое на самом деле низкое.

Поэтому было бы логически нелепым полагать, что упомянутые [аффективные предрасположенности] могут иметь чистую опору.

Сколько из девяноста восьми аффективных предрасположенностей находят поддержку (подкрепление) благодаря объекту (опоре), а сколько — лишь по ассоциации³, [то есть только благодаря дхармам, связанным с сознанием, чувствительностью и т. д.]?

*17. Универсальные аффективные
предрасположенности¹ подкрепляются
благодаря объекту во всех сферах своего
[благодаря объекту] своей группы².*

Те аффективные предрасположенности, которые относятся к категории универсальных, подкрепляются благодаря объекту всех пяти типов³ во всех сферах существования. Что касается неуниверсальных аффективных предрасположенностей, то они подкрепляются объектом только своей группы в собственной сфере существования, но не каким-либо иным. Например, [предрасположенности], устраняемые посредством видения [Истины] страдания, [подкрепляются] только группой дхарм, устраняемых посредством видения [Истины] страдания, и т. д., вплоть до [аффективных предрасположенностей], устраняемых посредством практики созерцания, которые подкрепляются только [дхармами], устраняемыми посредством практики созерцания.

Сформулировав это общее правило, [автор] вводит затем его ограничение⁴:

*18. Но не [предрасположенности], имеющие
объектом чистые [дхармы] или более
высокие сферы существования.*

Аффективные предрасположенности, имеющие объектом чистые [дхармы — Нирвану или путь]¹, не находят в них подкрепления, как и те [предрасположенности], которые имеют своим объектом более высокие сферы существования².

— Почему?

— Потому что их объект в качестве реальной сущности

*не «присваивается» и представляет [их]
противоположность³.*

Какая бы реальная сущность ни «присваивалась» вследствие воззрения на нее как на «мое» или жажды обладания ею, тут же за ней пытаются устремиться и другие аффекты, словно пыль на мокрую ткань. Однако чистые дхармы таковыми не являются, как и более высокие сферы существования. Поэтому [аффективные предрасположенности], хотя и имеющие их своим объектом, к ним не прилипают.

То, что, находясь здесь⁴, страстно жаждет той сферы существования, есть стремление к благой дхарме⁵.

Нирвана и путь есть прямая противоположность аффектам, которые, относясь к низким ступеням существования, могут иметь их в качестве объектов. Поэтому они не обретают в них опоры, подобно ступне на раскаленном камне.

Другие считают, что ключевое слово «предрасположенность» имеет значение соответствия, совместимости⁶, а [Нирвана и путь] несовместимы с аффектами, подобно тому как острая [пища] несовместима [с лечением ревматизма]⁷.

Мы рассмотрели подкрепление аффектов со стороны объекта.

*Однако тот [аффект], который связан
с соответствующей [дхармой], —
по ассоциации с ней.*

[Текст карики] следует дополнить: находит подкрепление.

Та аффективная предрасположенность, которая связана с соответствующей дхармой⁸, находит в ней подкрепление по ассоциации.

Слово «однако» употреблено для уточнения: пока такая [аффективная предрасположенность] не устранена⁹.

— Возможно ли существование аффективных предрасположенностей, которые не имеют своими объектами чистые [дхармы] или не совместимые с ними сферы существования¹⁰?

— Да, возможно. Это те аффективные предрасположенности, которые находят подкрепление только по ассоциации, но не со стороны объекта, — универсальные предрасположенности относительно не совместимых с ними ступеней существования¹¹.

— Сколько из этих девяти восьми аффективных предрасположенностей — благие, сколько — неопределенные?

19. Все более высокие — неопределенные.

Все аффективные предрасположенности, имеющие своей сферой мир форм и мир не-форм, — неопределенные.

— Почему?

— Следствием созревания дхарм, загрязненных аффектами, может быть только страдание. А в двух этих [сферах существования] такого не бывает, поскольку там отсутствуют причины для нанесения вреда другим [живым существам].

*В чувственном мире — ложная вера
в реальность «личности», привязанность
к крайним точкам зрения вместе
с заблуждением.*

В чувственном мире два ложных воззрения относительно реальности «личности» и привязанность к крайним точкам зрения, а также связанное с ними неведение — кармически неопределенные.

— Почему?

— Потому что эти [аффективные предрасположенности] не вступают в противоречие с добродетелью даяния и другими. [Человек думает:] «Пусть я буду счастлив после смерти!» и приносит дары, и практикует нравственное поведение.

Точно так же и воззрение относительно уничтожения вполне приемлемо для достижения освобождения. Поэтому Бхагаван сказал: «Из всех еретических воззрений, которых придерживаются стоящие вне Дхармы, лучшим является следующее: “Возможно, я не существую; возможно «мое» не существует; я не буду существовать; «мое» не будет существовать”». Это относится и к двум упомянутым воззрениям, поскольку [первое] представляет собой заблуждение относительно собственной сущности¹ и поскольку оба они действуют таким образом, что не приносят страдания другим. [Поэтому они также кармически неопределенные]².

То же относится и к жажде обретения небесного существования и эгоцентризму³. Как говорят древние учителя, ложное воззрение на реальность «личности» кармически неопределенное в том случае, когда оно бывает врожденным⁴, природным, как у животных и птиц. Оно, однако, неблагое, когда оно — продукт ложного воображения, [как у сторонников учения об атмане Капили, Улуки и других]⁵.

Остальные здесь неблагие.

Все остальные аффективные предрасположенности здесь, то есть в чувственном мире, неблагие.

Сколько из них — корни неблагого, сколько — нет?

*20. В чувственном мире корни неблагого —
страсть, отвращение, тупость.*

В чувственном мире любая¹ страсть, любое отвращение, любое невежество, за исключением связанного с воззрением относительно реальности «личности» и с привязанностью к крайним точкам зрения, служат, в указанной последовательности, тремя корнями неблагого.

Алчность есть корень неблагого, как и ненависть, и тупость. Только то, что есть и неблагое, и корень неблагого, называется «корень неблагого»².

Остальные аффективные предрасположенности не являются корнями неблагого, — так установлено³.

Сколько из них — корни неопределенного, сколько — нет?

Три — корни неопределенного.

Какие три?

Это — жажда, неведение и мудрость.

Слово «это» указывает на их неопределенность⁴.

Кашмирские [вайбхашики] считают, что некоторые виды жажды, неведения и мудрости, хотя и неопределенные сами по себе, в той мере, в какой они порождены созреванием следствия, являются корнем неблагого.

*21. Две другие таковыми не являются,
поскольку имеют двойственный характер
и действуют возвышающе.*

Действительно, сомнение не может быть корнем ввиду двойственного характера

проявления и своей подвижности¹. Гордыня также не может служить корнем, поскольку по определению действует возвышающе. Поэтому и то, и другое не соответствует [представлению] о корне² — в миру принято считать, что корни неподвижны и растут вниз.

Внешние [учителя] считают, что четыре.

Внешние учителя³ считают, что насчитывается четыре корня неопределенного.

*Таковые — жажда, воззрение, гордыня
и невежество.*

Слово «таковые» означает неопределенные: это жажда, воззрение, гордыня и неведение.

— Почему они считаются корнями неопределенного?

*Из-за [существования] трех типов
созерцателей вследствие неведения.*

Отсюда три типа созерцателей (дхьяинов)⁴: с чрезмерной жаждой, воззрениями, гордыней. Они бывают такими в силу неведения.

— Четырнадцать неопределенных проблем⁵, которые упомянуты в сутре, являются таковыми по причине [рассмотренной выше] неопределенности?

— [Автор] говорит: нет.

— Тогда почему?

— Неопределенным называется вопрос, который должен быть отставлен⁶. Существует четыре вида вопросов: 1) вопрос, который требует категорического объяснения; 2) вопрос, который должен быть объяснен аналитически; 3) вопрос, который должен быть объяснен с помощью встречного вопроса, и 4) вопрос, который должен быть отставлен (то есть оставлен без ответа)⁷.

Соответственно, необходимо различать

*22. объяснение категорическое, как [в случае]
со смертью; аналитическое, как [в случае]
с новым] рождением; со встречным
вопросом, как [в случае] с превосходством;
[объяснение], которое должно быть
отставлено, как [в случае] с отличием от атмана, и т. д.¹*

— «Все ли живые существа умирают?» — на это следует дать категорический ответ: «[Все] они умирают»².

— «Все ли живые существа рождаются вновь?» — на это следует ответить аналитически, [разделив объяснение]³: «Те, кто наделен аффектами, рождаются вновь, освободившиеся от аффектов — нет».

— «Высок ли человек или низок?» — на это следует ответить встречным вопросом⁴: «По отношению к кому? Кого ты имеешь в виду, задавая этот вопрос?» Если спрашивающий скажет, что богов, следует ответить, что человек низок. Если же он скажет, что существ в несчастных формах рождения, то ответить следует, что человек высок.

— «Отличается ли живое существо от групп [элементов] или не отличается?» Этот вопрос должен быть оставлен без ответа⁵, поскольку нет такой реальной сущности, как живое существо. Это то же самое, [что спросить]: «Бел или черен сын бесплодной женщины?»

— Каким образом это может быть объяснением? Ведь [проблема] остается непроясненной.

— Вследствие именно такого ответа⁶.

Другой [учитель] говорит, что второе объяснение — «Не все рождаются вновь» — также является категорическим⁷. Однако если некто спросит: «Родятся ли вновь те, кто умирает?», то на этот вопрос следует отвечать аналитически, то есть разделив проблему.

[Бхаданта Рама продолжает]: «Людам свойственно как низкое положение, так и высокое, что зависит от типа сравнения. Поэтому то и другое также должно быть объяснено категорическим способом, как, например, вопрос: “Является ли сознание следствием или причиной?”»⁸.

Однако тому, кто ожидает категорического объяснения, правильным было бы ответить аналитически, разделяя проблему, поскольку [на такой вопрос] нельзя дать однозначный ответ⁹.

[Вопрос]: «Отличается ли живое существо от групп элементов?» как раз и является неопределенным. Поэтому было бы неправильным отвечать на вопрос, когда его смысл не прояснен. Что касается вопроса, который должен быть отставлен, то он проясняется именно посредством отставления¹⁰.

— Почему он не прояснен?

Абхидхармики говорят: «Бхагаван — это Татхагата, Архат, Истинно-просветленный? — Хорошо ли выражено в словах его учение? — Хорошо ли функционирует сангха шраваков? — Материя невечна?.. и т. д. — Сознание невечно? — Объяснена ли Истина страдания?.. и т. д. — Объяснена ли Истина пути?» — на эти вопросы следует отвечать категорически ввиду приносимой ими пользы¹¹.

Аналитический ответ: Если некто говорит: «Я прошу, чтобы он рассказал мне о дхармах», то следует сказать: «Дхармы многочисленны — прошлые, будущие, настоящие. О каких ты хочешь, чтобы я рассказал?» Если он скажет: «О прошлых», то следует ответить: «Они также многочисленны: материя и т. д., до сознания включительно». Если он попросит рассказать о материи, то следует сказать: «Материя также бывает трех видов: благая, неблагая, неопределенная». Если он скажет: «О благой», [то следует разяснить, что] она бывает семи видов, начиная с воздержания от отнятия чужой жизни и кончая воздержанием от пустословия. Если он скажет: «О воздержании от отнятия чужой жизни», следует объяснить, что оно также бывает трех видов: обусловленное отсутствием алчности, обусловленное отсутствием ненависти и обусловленное отсутствием заблуждения. Если он скажет: «Об обусловленном отсутствии алчности», то и на это следует ответить, проводя различие: «Обусловленное отсутствием алчности — также двух видов: проявленное и не проявленное»...

Этот же самый [вопрос, то есть вопрос, требующий аналитического ответа], если он задается хитрецом, предполагает ответ, сводящийся к [последовательному] вопрошанию¹². На него следует ответить, что дхармы многочисленны, [и спросить, о каких дхармах он хочет узнать], но не давать их анализ, [продолжая задавать вопросы] до тех пор, пока он не замолчит или не станет объяснять сам.

[Бхаданта Рама говорит¹³]: «Но когда оба они — [ищущий знания и хитрец] — ни о чем не спрашивают, а только обращаются с просьбой [о наставлении], и если им ничего не объясняют, а только задают вопросы, то как [можно говорить о том, что] у них есть вопрос или ответ?»

— Тот, кто говорит: «Расскажи мне о дороге», разве тем самым не спрашивает о ней? А благодаря вопросу на вопрос¹⁴ спрашивающему дается объяснение того, о чем он спрашивает.

Вопрос, который должен быть отставлен, — конечен ли мир или бесконечен, и тому подобное.

[Учитель говорит, что] определение четырех типов объяснений следует искать в самой канонической сутре. Достопочтенные махасангхики цитируют [такую] сутру: «Есть четыре типа ответов на вопросы, о монахи. — Какие четыре типа? — Существует вопрос, о монахи, на который следует отвечать категорически... и т. д., кончая вопросом, который должен быть отставлен. — На какой вопрос, о монахи, следует отвечать категорически? — “Все сансары (формирующие факторы) невечны?” — это вопрос, на который следует отвечать категорически. — На какой вопрос, о монахи, следует отвечать аналитически? — “Что испытывает тот, кто совершает сознательное действие?”¹⁵ — вот вопрос, на который следует отвечать аналитически. — На какой вопрос следует отвечать, задавая встречный вопрос? — Если некто спросит: “Тождествен ли атман сознанию человека или же атман — это одно, а сознание — другое?”, то следует задать встречный вопрос: “Какой атман уважаемый имеет в виду?” Если он ответит: “Я думаю, уважаемый, об атмане как о телесном (материальном)”¹⁶, то следует сказать, что сознание — это одно, а атман — другое. Таков вопрос, на который следует ответить встречным вопросом. — Каков, о монахи, вопрос, который должен быть отставлен? — Например, вечен ли мир или не вечен, вечен и не вечен, ни вечен, ни не вечен; конечен ли мир или бесконечен, конечен и бесконечен, ни конечен, ни бесконечен; существует ли Татхагата после смерти или не существует, и т. д., кончая [вопросом]: тело есть то же самое, что и индивидуальная душа, или душа есть одно, а тело — другое? Таков, о монахи, вопрос, который должен быть отставлен».

Когда аффективная предрасположенность «приклеивает»¹⁷ индивида к соответствующему объекту, то он оказывается связанным с объектом этой предрасположенностью. Здесь необходимо объяснить, к какому [объекту индивид может быть привязан] посредством прошлой, будущей или настоящей [аффективной предрасположенности].

Говоря обобщенно, [базовые] аффекты бывают двух видов: специфические — страсть, отвращение, гордыня, и общие¹⁸ — ложные воззрения, сомнение, неведение. И в этом смысле

*23. [индивид] может быть привязан
посредством страсти, отвращения
и гордыни — прошлых и настоящих —
к тому объекту, по отношению к которому
они возникли прежде и не были устранены.*

Когда прошлые или настоящие [аффекты] — страсть, отвращение или гордыня — возникли по отношению к соответствующему объекту¹ и не были устранены, то [индивид] оказывается привязанным ими к этому объекту, «словно бык, привязанный к

столбу». Будучи специфическими, эти аффекты вовсе не возникают у каждого [индивида] по отношению ко всему существующему, [но только у отдельного индивида по отношению к соответствующему объекту]².

Однако

*24. [он может быть привязан] этими
ментальными [аффектами], [когда они —]
будущие, ко всем [объектам],*

по отношению к которым они не устранены, — так понимается [смысл карики]. Именно этими будущими аффектами — страстью, отвращением и гордыней, [существующими] на уровне ментального сознания, [индивид] привязан к любому объекту в трех модусах времени, поскольку на них не распространяется сфера деятельности манаса.

Другими — в своем модусе времени¹.

Другими будущими страстями и отвращением индивид связан лишь с будущим объектом.

— Какими другими?

— Другие — это страсти и отвращение на уровне пяти чувственных модальностей сознания², которым предстоит возникнуть.

И ими же

не возникшими — во всех [формах времени].

[Этими же аффектами] на уровне пяти чувственных модальностей сознания, которым не предстоит возникнуть, [индивид] связан со всеми объектами, существующими в трех формах времени.

*Остальными он связан со всеми
[объектами] во всех [формах времени].*

— Какие остальные?

— Ложные взгляды, сомнение и неведение, относящиеся к трем формам времени. Всеми ими [индивид] также связан со всеми объектами, поскольку, [как было сказано выше], они являются общими аффектами³. Это правило распространяется на те из них, которые не были устранены.

— Существует ли реально то, что называется прошлым и будущим, или не существует?

Если существует, то тогда принимается вечность санскар (причинно-обуславливающих дхарм), поскольку они существуют во всех формах времени. Если не существует, то как в таком случае [индивид] может быть связан этими [аффектами с прошлым или будущим объектом] или не связан⁴?

Вайбхашики заявляют, что санскары не являются вечными, поскольку они связаны со свойствами причинно-обусловленных [дхарм]⁵. Однако они со всей отчетливостью утверждают

25. реальность существования всех форм времени¹.

— На каком основании?

На основании сказанного [в сутре].

Как было сказано Бхагаваном: «Если, о монахи, прошлая материя была бы несуществующей, то наделенный знанием благородный шравака не мог бы стать безразличным по отношению к прошлой материи. Но поскольку прошлая материя существует, то наделенный знанием благородный шравака становится безразличным по отношению к прошлой материи.

Если, о монахи, будущая материя была бы несуществующей, то наделенный знанием благородный шравака не был бы свободен от наслаждения будущей материей. Но поскольку будущая материя существует...»², и т. д.

На основании двух [причин сознания].

«Сознание возникает в зависимости от двух...» — так сказано в сутре.

— Каких двух?

— Органа зрения и цвета/формы, и т. д. ... до манаса (органа разума) и дхарм включительно. Если прошлое и будущее не существовало бы реально, то имеющее их своим объектом сознание не могло бы возникать в зависимости от двух [причин]. Таково доктринальное (каноническое) свидетельство³ реального существования прошлого и будущего.

Что касается логического доказательства⁴, то [их реальность] также устанавливается

на основании существования объекта.

Сознание функционирует при существовании объекта; при его отсутствии [сознание не возникает]. Если бы прошлое и будущее было несуществующим, то сознание не имело бы объекта.

Поэтому сознание и не существовало бы ввиду несуществования объекта.

На основании плода.

Если бы прошлое не могло существовать, то как мог бы в будущем созреть плод благого или неблагого действия? Ведь в момент появления плода причина его созревания уже отсутствует (не является настоящей).

Следовательно, прошлое и будущее существуют реально — так говорят вайбхашики. Действительно, реальность того и другого с необходимостью выводится из учения о том, что все [дхармы] существуют⁵.

Отсюда,

*на основании учения о их существовании
и принимаются теории реального
существования всех [дхарм].*

Те, кто утверждают, что все, то есть прошлое, будущее и настоящее, существует реально, [называются] последователями теорий существования всех [дхарм], или сарвастивадинами. Те, кто, проводя различие, считают, что некоторые [дхармы] существуют реально — настоящие, а также прошлое действие, не оставившее свой плод, а некоторые не существуют — прошлое [действие], принесшее свой плод, и будущие [дхармы], называются последователями теории различения (анализа)⁶.

— Сколько таких теорий реального существования всех [дхарм]?

[Автор] говорит: они —

четыре вида,

*26. в соответствии с концепциями изменения
формы существования, свойств,
актуального состояния и отношения.¹*

Бхаданта Дхарматрата [выдвигает концепцию] изменения формы существования. Как он утверждает, во временных модусах происходит лишь изменение формы существования дхармы, но не изменение ее реальной сущности (субстанциальности)². Так, когда [золотых дел мастер], разбив золотой кувшин, превращает его в другое [изделие], то при этом происходит изменение формы, но не изменение цвета³. Аналогичным образом, при сквашивании молоко утрачивает свой вкус, [питательную] энергию и свойства перевариваемости, но не цвет. Так и дхарма, когда она переходит из будущего в настоящее, утрачивает свою будущую форму существования, но не субстанциальное существование⁴.

Бхаданта Гхошака [защищает концепцию] изменения свойств⁵. Он говорит так: дхарма функционирует во временных модусах; прошлая — она связана со свойством прошлого, но не лишена связи с будущими и настоящими свойствами. Будущая — она связана со свойством будущего, но не лишена связи с прошлыми и будущими свойствами. Аналогичным образом, настоящая [дхарма] также не лишена связи с прошлым и будущим свойствами. Так, например, мужчина, испытывающий страсть к одной женщине, не лишен ее по отношению к другим⁶.

Бхаданта Васумитра [защищает концепцию] изменения актуального состояния⁷. Он говорит: дхарма, функционирующая в разных временных модусах, обретая то или иное состояние, обозначается то тем, то другим [названием] вследствие изменения состояния, но не субстанциального изменения. Это подобно тому, как шарик (костяшка) [абакуса], передвинутый в позицию единиц, называется единицей, в позицию сотен — сотней, в позицию тысяч — тысячью⁸.

Бхаданта Буддхадева [защищает концепцию] изменения отношения⁹. Он говорит: дхарма, функционирующая в разных временных модусах, получает то или иное наименование в зависимости от предшествующего и последующего, то есть она изменяется по [временному] состоянию, но не субстанциально¹⁰.

Таковы четыре теории реального существования всех [дхарм]¹¹.

Однако первая из них должна быть отвергнута как принадлежащая [системе] санхьи, поскольку она представляет собой изложение [учения] о трансформации¹².

Во второй [теории] мы имеем смешение модусов времени, поскольку каждое мгновение связано со всеми остальными¹³. [Что касается приведенного примера], то страсть мужчины активно проявляется по отношению к одной женщине; по отношению к другим он наделен страстью [потенциально]. Какое же здесь сходство [с рассматриваемой проблемой]?

Согласно четвертой теории также получается, что в одном модусе времени [одно-временно присутствуют все] три: так, в прошлом модусе [различаются] предшествующее и последующее мгновения, соответствующие прошлому и будущему, а промежуточное мгновение соответствует настоящему. То же самое и в случае с будущим [модусом времени].

Таким образом, из всех этих [теорий]

лучшей является третья¹⁴,

та, которая формулирует изменение актуального состояния. Действительно, в ней

модусы времени определяются действием¹⁵.

Когда дхарма не осуществляет свою деятельность, она — будущая. Когда осуществляет — настоящая. Когда, выполнив [свою функцию], она прекратила [свою деятельность], тогда она — прошлая.

— Все это понятно; однако необходимо объяснить следующее.

Если прошлое, как и будущее, существует реально, то почему в таком случае они называются «прошлое» и «будущее»?

— Разве не было сказано, что модусы времени определяются действием [дхармы]?

— Если это так, то в чем состоит деятельность наличествующего в настоящий момент органа зрения, «сходного с сопричастным» [акту видения]¹⁶?

— В отдавании и присвоении плода¹⁷.

— Но в таком случае можно прийти к заключению, что [в настоящем модусе времени] действуют также прошлые причины: однородная и другие, поскольку они отдают плод, или что они «действуют наполовину», а это означает смешение свойств [времени]¹⁸.

Кроме того, необходимо объяснить следующее. Если сущность дхармы именно такова, то для постоянного осуществления ею своей деятельности

27. что выступает препятствием,

из-за которого она то функционирует, то не функционирует?

Если скажут, что [это связано] с отсутствием полноты условий, [мы ответим, что] нет, поскольку, [согласно вашей теории, они также] обладают постоянным существованием.

И далее, поскольку о самой деятельности говорится, что она — прошлая, будущая и настоящая, то

как она [может быть] таковой?

Разве у деятельности существует другая деятельность? Или же [вы полагаете, что] сама она не является ни прошлой, ни будущей, ни настоящей? Но тем самым получается, что она вечна ввиду абсолютной необусловленности.

Следовательно, нельзя утверждать, что когда дхарма не осуществляет свою деятельность, она — будущая.

— Это было бы ошибкой, если бы деятельность отличалась от самой дхармы¹. Однако в действительности она

не отличается.

Поэтому [в нашей теории] нет никакой ошибки. — В таком случае сама [дхарма] никак

со временем не связана².

Если дхарма и есть именно деятельность, то почему эта самая дхарма, по своей природе всегда наличествующая, иногда называется прошлой, а иногда — будущей? Различение модусов времени, таким образом, не установлено.

— Что здесь не установлено? Та дхарма, которая еще не возникла, есть будущая [дхарма]. Та, что, будучи возникшей, еще не разрушилась, есть настоящая. Та, что разрушилась, — прошлая.

— Здесь необходимо прояснить следующее. Если, как настоящая, дхарма существует в качестве реальной сущности, то так же она существует и как прошлая, и будущая³.

*Существующая в таком качестве, чем [она
может быть удержана] от рождения или
разрушена?*

Каким образом относительно существующей непрерывно по самой своей природе дхармы устанавливается, что она — невозникшая или разрушенная? Чего у нее не было прежде, из-за отсутствия чего она называется «невозникшая»? И чего нет у нее потом, из-за отсутствия чего она называется «разрушенная»?

Следовательно, и в этом случае [существование] трех модусов времени вообще не может быть установлено, если не признается, что дхарма существует, не существовав прежде, и не существует, будучи прежде существующей⁴.

Что касается [вашего] утверждения: «Ввиду связи [дхармы] с фундаментальными свойствами [всего] причинно-обусловленного допущение ее вечности абсурдно», то это лишь пустые слова, поскольку в таком случае ее возникновение и исчезновение необъяснимы. В высказывании «эта дхарма вечна» и «эта дхарма не вечна» содержится противоречие между первым и вторым. Поистине, это как сказанное [в гатхе]:

*«Внутренняя сущность вечна,
но форма ее проявления не считается вечной;
хотя, с другой стороны, форма проявления
не отличается от внутренней сущности, —
в этом проявляется игра Ишвары».*

[И как игра сказанное не требует обоснования]⁵.

— Мы также говорим, что прошлое и будущее существуют: прошлое — как то, что было прежде, будущее — как то, что будет при наличии [соответствующей] причины. Именно в этом смысле то и другое существует, но отнюдь не субстанциально и не как настоящее⁶.

— А кто утверждает, что они существуют так же, как существует настоящее?

— Как они могут существовать иначе?

— Как [внутренняя] сущность прошлого и настоящего.

— Но тогда получается следующее: если [их сущность] вечна, почему они называются «прошлое», «будущее»? Отсюда [становится понятным, что] сказанное Бхагаваном: «прошлое существует, будущее существует» имело целью опровергнуть ложные воззрения, отрицающие существование причины и следствия, и показать «прошлость» существовавшей прежде причины и «будущность» ее плода, которому предстоит появиться.

Слово «существует» («есть») имеет здесь функцию связки⁷, как в высказываниях «есть (имеет место) предшествующее отсутствие светильника», «есть последующее отсутствие светильника» или «светильник существует погашенным, но он погашен не мною». Так и здесь было сказано: «прошлое существует, будущее существует». При ином понимании существование прошлого и будущего не может быть установлено⁸.

— Как, в таком случае, [следует понимать] сказанное Бхагаваном странствующим

аскетам Лагудашикхияка («тем, кто носит посох и клок волос на макушке»): «То действие, которое ушло в прошлое, угасло, исчезло, исчерпалось, изменилось, — то [действие] существует»? Разве эти [аскеты] не признавали «прошлость» того или иного действия⁹?

— Здесь в действительности говорится о способности приносить плод, которая встроена в психосоматический поток состояний соответствующего [индивида]¹⁰ в силу прошлого действия. В противном случае, то есть если [прошрое действие] реально бы присутствовало по своей форме существования, нельзя было бы говорить о том, что оно — прошлое. Поэтому понимать это следует по аналогии с тем, что Бхагаван говорил в [сутре] «О пустоте в высшем смысле»¹¹: «Возникающая зрительная способность ниоткуда не приходит, полностью сформировавшись, никуда не уходит. И так, о монахи, зрительная способность, не существуя прежде, [теперь] существует, а просуществовав [какое-то время], вновь исчезает». И если бы орган зрения был будущим, то [Бхагаван] не сказал бы, что «не существуя прежде, он существует».

— Не означает ли это, что орган зрения существует, не существовав в настоящем модусе времени¹²?

— [Такое предположение нелепо], поскольку модус времени не отличается от того, что [в нем] существует.

— Тогда, [быть может], он существует, не существовав прежде в своей собственной сущности¹³?

— Это лишь доказывает, что будущий орган зрения [реально] не существует.

Далее, что касается сказанного [в карике]: «сознание возникает в зависимости от двух...», то здесь необходимо рассмотреть следующее. Когда, в зависимости от манаса и дхарм, возникает ментальное сознание, то выступают ли дхармы порождающим его условием в том же смысле, что и манас, или же дхармы — это лишь внешняя опора¹⁴? Если дхармы — такое же порождающее условие, то каким образом будущие [дхармы], которые возникнут через тысячу калп либо не возникнут [вообще], могут породить это сознание сейчас? Нирвана также не возникает как порождающая [причина своего осознания], ибо она есть прекращение развертывания всех [дхарм]¹⁵.

Таким образом, дхармы существуют только как опоры [сознания]. Мы говорим, что прошлое и будущее существуют в качестве [такой] опоры.

— Если [прошлое или будущее] не существует реально, то как оно может быть опорой?

— Мы уже говорили об этом: когда оно существует в качестве опоры [сознания] именно в этом смысле.

Как оно может существовать в качестве опоры сознания? Как то, что было, как то, что будет. Никто ведь, вспоминая прошлую форму или чувство, не рассматривает их как то, что существует сейчас.

— А как?

— Как то, что было.

Что касается [прошлого и будущего], то прошлые объекты припоминаются в той форме, в какой они выступали объектами чувственного опыта, когда они существовали в настоящем модусе времени. Будущие [объекты] «схватываются» разумом [в той форме, в какой] они будут существовать в настоящем модусе времени¹⁶.

— Но если оно существует именно таким образом?

— Тогда оно — настоящее.

— А если нет?

— В таком случае несуществующее (отсутствие) также есть объект сознания — это доказано¹⁷.

— Но если допустить, что [прошлое и будущее] есть рассеянное состояние этого [настоящего]¹⁸?

— Нет, поскольку рассеянное не может быть воспринято.

— А если это — тот или иной материальный [объект], но только в состоянии разделенности [составляющих его] атомов¹⁹?

— Если бы это было так, отсюда бы вытекало, что атомы вечны. В таком случае получается, что [все есть] лишь соединение и разъединение атомов. Ничто не возникает и ничто не разрушается — таким образом, [ваше допущение] опирается на учение адживиков. Кроме того, оно противоречит сказанному в сутре: «Возникающая зрительная способность ниоткуда не приходит...», и т. д.

А как возможно рассеяние ощущений и других [психических способностей], которые отнюдь не состоят из атомов? Они также припоминаются в той [самой форме], в какой они появились в чувственном опыте. Если бы они существовали именно так, [как вы полагаете], то они также были бы вечными²⁰. А если они не существуют [в таком качестве], то отсюда следует, что они не существуют также как опора сознания.

— Но если несуществующее может быть опорой (объектом) сознания, то таковой мог бы быть и тринадцатый источник сознания²¹.

— Что служит объектом сознания [в высказывании]: «тринадцатый источник сознания не существует»?

— Именно это [высказывание, то есть] имя и есть объект сознания.

— В таком случае приходишь к неизбежному заключению, что имя-то и не существует, [поскольку то, что не может быть обозначено, есть определение несуществования]²². Что может быть объектом сознания, которое опирается на предшествующее несуществование слова, [то есть имени]?

— Только слово.

— Тогда тот, кто нуждается в несуществующем слове, должен будет его создать!

— А если слово пребывает в будущем состоянии?

— Если оно может пребывать в таком состоянии, почему [оно передает] идею несуществования²³?

— Оно не существует в настоящий момент, [отсюда и возникает идея несуществования]²⁴.

— Вы не можете этого утверждать, поскольку оно есть та же самая [дхарма — прошлая, настоящая, будущая. Либо, если существует различие между будущим словом и словом настоящим и идея несуществования связана именно с этим различием, то следует признать]²⁵, что специфика [настоящего] состоит в том, чтобы реализовать свое настоящее существование после предшествующего несуществования. Следовательно, оба [состояния] — и существование, и несуществование — есть объект сознания.

— Если это так, то почему Бодхисаттва²⁶ сказал: «Невозможно, чтобы я познал или увидел то, что в мире не существует...»²⁷?

— Учитель говорит, что эта сутра имеет другой смысл. «Бывают тщеславные шраманы, которые приписывают себе [божественную способность] прозревать даже несуществующее. Я же вижу как существующее только то, что реально существует», — таков смысл сказанного. Если считать иначе, то есть, что объект каждой идеи существует реально, откуда тогда возникало бы сомнение²⁸ или в чем состояло бы

отличие [Бодхисаттвы от других существ]? Так что [сказанное следует понимать] именно в том смысле, [что несуществующее также может быть объектом сознания].

Как сказал Бхагаван в другой связи²⁹: «Начиная с того момента, когда я возгласил: “Приди, о бхикшу!”», шравака, получивший мои наставления утром, делает успехи к вечеру, а получивший наставления вечером, делает успехи к утру. Он познает то, что существует реально, как существующее, а то, что не существует, — как несуществующее; то, что имеет [над собой нечто] еще более высокое, — как имеющее [над собой] еще более высокое, а самое высокое — как высшее». Поэтому [ваш тезис о реальном существовании прошлого и будущего], поскольку сознание определяется свойством обладания реальным объектом, не имеет логического основания³⁰.

Наконец, что касается [последнего] тезиса, [что прошлое и будущее существуют реально] «на основании плода», то саутрантики никогда не утверждали, что плод (результат) возникает из прошлого действия непосредственно.

— А как же он возникает?

— Из специфического момента в непрерывном потоке [дхарм]³¹, который ему предшествует. Мы объясним это в дальнейшем при опровержении учений об атмане³². Однако, [согласно вашей теории], плод того, чье прошлое и будущее существуют реально, вечен; какой же эффективностью в таком случае обладает действие?

— Его эффективность — в порождении³³.

— Тогда можно считать установленным, что рождение (возникновение) существует, не существовав прежде. А если все существует, то по отношению к чему и какая эффективность в этом случае вообще возможна? Таким образом, все это служит иллюстрацией учения Варшаганы (то есть санкхьи): «То, что существует, и есть сущее; то, что не существует, — не сущее; несуществующее не возникает; существующее не исчезает».

— В таком случае эффективность состоит в актуализации, или делании наличным.

— Что здесь означает «делание наличным»³⁴?

— Разве это — не перемещение плода³⁵, то есть результата?

— Но тогда получается, что плод вечен. И как такое перемещение возможно для нематериальных [плодов]? Кроме того, сам акт перемещения существует, не существовав прежде³⁶.

— А если это — изменение³⁷ внутренней сущности [плода]?

— [Это также] доказывает существование того, что прежде не существовало.

Таким образом, теория «существования всего» для [буддийского] учения правильной не является, [поскольку] она утверждает, что прошлое и будущее существуют реально. Правильным следует считать то, что говорится о «существовании всего» в сутре.

— В каком смысле в сутре говорится, что все существует?

— «Все существует, о брахман, — это относится к двенадцати источникам сознания»³⁸.

— А что касается трех модусов времени?

— Уже говорилось о том, как они существуют³⁹.

— Но если прошлое и будущее реально не существуют, то как [индивид] оказывается связанным тем или иным [аффектом] с тем или иным [объектом]?

— [Индивид] связан с прошлым аффектом вследствие существования предрасположенности, порожденной прошлым аффектом; он связан с будущим аффектом

вследствие предрасположенности, являющейся причиной будущего аффекта. Он связан с прошлым или будущим объектом вследствие существования предрасположенности к аффектам, которые были или будут связаны с соответствующими объектами⁴⁰.

Вайбхашики, однако, продолжают утверждать, что прошлое и будущее существуют реально. «Не все можно объяснить, но для собственной пользы следует помнить, что

*сущность дхарм поистине глубока*⁴¹.

Она вовсе не обязательно установима с помощью умозрения». Есть [такие] способы выражения: все, что возникает, то разрушается; материя возникает, материя разрушается. Но существуют [и другие] способы выражения: то, что возникает как одно, разрушается как другое; то, что возникает, — будущее, то, что разрушается, — настоящее. Возникает также и время, поскольку [все] рождающееся подводится под [категорию] времени. [Дхарма] также возникает из времени, так как будущее обладает свойством состоять из множества моментов (мгновений)⁴², и уходит [в прошлое] тот из них, который пришел [в настоящее]. [Мы закончили с проблемой, которая была поставлена перед нами теорией аффективных предрасположенностей]⁴³. Теперь рассматривается следующее.

Тот, кто оставил объект⁴⁴ [влечения, более] с этим объектом не связан. И [наоборот], когда он не связан с данным объектом, то этот объект оставлен. Таким образом, прекращение связи есть [одновременно] и оставление объекта. Однако возможны [случаи], когда объект оставлен, но связь с ним не прекращена, а именно:

28. Когда [объект, который] должен быть
оставлен с помощью видения [Истины]
страдания, устранен, [но индивид] связан
[с ним] посредством остальных
универсальных [аффектов], или когда при
устраненном [аффекте] первого вида
[интенсивности индивид сохраняет с ним
связь] благодаря остальным загрязнениям
[сознания], имеющим его своей опорой¹.

При возникшем знании страдания [и еще] не возникшем знании возникновения [страдания]² совокупность загрязнений сознания, устраняемых посредством видения [Истины] страдания, оказывается устраненной. Однако и при их устранении [индивид] остается связанным [с ними] благодаря универсальным аффектам, имеющим их своими объектами, которые устраняются посредством видения [Истины] возникновения страдания³.

То же самое и с совокупностью [аффектов] девяти видов [интенсивности]⁴, устраняемых посредством практики созерцания: когда первый из них оказывается устраненным, следует иметь в виду, что [индивид остается] связанным с этим, уже устраненным, [аффектом] благодаря остальным аффектам, имеющим его в качестве своей опоры.

Сколько аффективных предрасположенностей «прилипает» к каким объектам — детальное рассмотрение этой проблемы порождает крайнее многословие. Поэтому [вайбхашики] прибегают к обобщенному комментарию⁵. Как мы можем ответить на огромный поток вопросов с помощью столь малых усилий? Говоря кратко,

это — шестнадцать видов дхарм: пять видов⁶ в каждой из трех сфер существования — в чувственном мире, мире форм и мире не-форм — и чистые дхармы. Состояния сознания⁷ — также шестнадцать этих видов. Зная, какая дхарма выступает объектом какого состояния сознания, мы можем вывести, сколько аффективных предрасположенностей находят поддержку, «прилипают» к той или иной дхарме.

*29. Устранимые посредством видения [Истины]
страдания и его причины, [а также]
практики созерцания, [дхармы] чувственного
мира представляют сферы [деятельности]
трех [видов сознания] своего [уровня
существования], одного [вида сознания]
мира форм и чистого сознания.*

[Сложное слово в карике] разлагается на составные элементы¹ следующим образом: *Трех своего* [означает]: своего [уровня существования] и трех [видов сознания, функционирующих] здесь; *одного мира форм* [означает]: одного [вида сознания], обретенного в мире форм².

Что касается чувственного мира, то относящиеся к нему дхармы, устранимые посредством видения [Истин] страдания, возникновения [страдания] и практики созерцания, выступают объектом пяти видов сознания. [Здесь же имеются в виду] лишь три из них, относящиеся к своей сфере существования, один [вид сознания] более высокой сферы существования, устранимый только посредством практики созерцания, и чистое сознание.

*30. [Такие же категории дхарм] мира форм
[представляют сферы деятельности]
трех [видов сознания] своего собственного
и более низкого [уровней существования],
одного [вида сознания] более высокого
[уровня существования] и чистого сознания.*

Те же самые три категории дхарм, относящиеся к миру форм, выступают объектом восьми видов сознания: три из них — своей собственной сферы существования, еще три — более низкой сферы существования, один, устранимый только посредством практики созерцания, — более высокой сферы существования, [то есть мира не-форм], и один — чистого [сознания].

*[Те же самые категории дхарм] мира не-форм
представляют сферы деятельности трех
[видов сознания] трех [уровней
существования] и чистого [сознания].*

Те же самые три категории дхарм, относящиеся к миру не-форм, выступают объектом десяти видов сознания: трех видов сознания, присущих каждой из трех сфер существования, и чистого [сознания].

Итак, дхармы трех сфер существования, устранимые посредством видения [Истин] страдания, возникновения [страдания] и практики созерцания, рассмотрены.

31. Дхармы, устранимые посредством видения
[Истин] прекращения и пути,
представляют сферы деятельности всех
[перечисленных ранее видов сознания]
и своего собственного.

Здесь имеется в виду устранимое посредством видения [Истин] прекращения [страдания] и пути свое собственное сознание [дхарм, то есть аффективных предрасположенностей], устранимых посредством видения [Истин] прекращения [страдания] и пути. Данные дхармы должны пониматься как объект этого дополнительного¹ вида сознания.

— Что это означает?

— Дхармы, устранимые посредством видения [Истины] прекращения страдания, которые относятся к чувственному миру, выступают объектом шести видов сознания: пяти упомянутых ранее и самого этого сознания, устранимого посредством видения [Истины] прекращения страдания. То же самое и в случае [с дхармами], устранимыми посредством видения [Истины] пути: пять упомянутых ранее [состояний сознания] и само состояние сознания, устранимое посредством видения [Истины] пути.

Точно так же [и в случае с дхармами], относящимися к миру форм и миру неформ, которые уstraняются посредством видения [Истин] прекращения страдания и пути: они выступают объектом, соответственно, девяти или одиннадцати видов сознания, [упомянутых ранее], и самого сознания, устранимого посредством видения [Истин] прекращения страдания и пути.

Итак, дхармы пяти категорий², относящиеся к трем сферам существования, рассмотрены.

*Чистые [дхармы] являются объектами трех
последних [категорий сознания] трех сфер
существования и чистого [сознания].*

Чистые, то есть неподверженные притоку аффектов, дхармы являются объектом десяти видов сознания: трех последних категорий [сознания всех] трех сфер существования, устранимых посредством видения [Истин] прекращения страдания, пути и практики созерцания, и самого чистого сознания.

Все сказанное ранее суммируется в полутора шлоках:

«[Дхармы] трех сфер существования, устранимые посредством видения [Истин] страдания и его причины, выступают объектами пяти, восьми и десяти [видов] сознания; чистые — объектами десяти. [Дхармы], устранимые посредством видения [Истин] прекращения страдания и пути, выступают объектами всех [перечисленных видов сознания] и своего собственного».

Установив таким образом различие шестнадцати [видов] дхарм в качестве объектов шестнадцати [состояний] сознания, следует затем определить способ действия аффективных предрасположенностей. Здесь мы покажем лишь его [общее направление]³.

— «Сколько аффективных предрасположенностей “прилипает” к состоянию сознания как опора приятного ощущения?» — задавшись этим вопросом, рассмотрим его подробнее.

Приятное ощущение (наслаждение) бывает семи видов: относящееся к чувственному миру [и] устраняемое посредством практики созерцания; пять видов, относящихся к миру форм, и чистое [ощущение]⁴.

Оно является объектом сознания двенадцати видов: четырех категорий [сознания], относящегося к чувственному миру, за исключением [состояния сознания], устраняемого посредством видения [Истины] прекращения страдания; пяти категорий [сознания] мира форм и двух категорий [сознания] мира не-форм, устраняемых посредством видения [Истины] пути и практики созерцания; чистого сознания⁵. Таково сознание двенадцати видов⁶, имеющее объектом приятное ощущение. К нему, соответственно, «прилипают» четыре группы [аффективных предрасположенностей] чувственного мира, [предрасположенности] мира форм, имеющие своим объектом [все] причинно-обусловленное, две группы мира не-форм и универсальные аффективные предрасположенности — так это следует понимать.

— Сколько аффективных предрасположенностей «прилипают» к сознанию, имеющему своим объектом [состояние сознания], имеющее объектом приятное ощущение⁷?

— В свою очередь, объектом какого сознания [выступает] это сознание двенадцати видов, имеющее своим объектом [состояние сознания], имеющее объектом приятное ощущение?

— Этого же самого [сознания] двенадцати видов, с добавлением двух категорий [сознания] мира не-форм, устраняемых посредством видения [Истин] страдания и возникновения. Таково сознание четырнадцати видов, имеющих объектом [состояние сознания], имеющее объектом приятное ощущение. К нему «прилипают» четыре группы аффективных предрасположенностей чувственного мира и мира не-форм — с добавлением двух [аффективных предрасположенностей] мира не-форм, устраняемых посредством видения [Истин] страдания и возникновения страдания, — и [аффективные предрасположенности] мира форм, имеющие своим объектом [все] причинно-обусловленное, — так это следует понимать.

Подобным же образом нужно подходить и к другим [психическим способностям]⁸.

— Всегда ли аффективные предрасположенности «прилипают» к тому состоянию сознания, которое «наделено ими»⁹ ввиду наличия аффекта?

— «Прилипают», находят подкрепление те аффективные предрасположенности, связанные с данным состоянием сознания, которые не устранены и объект которых также не устранен. [Наоборот], связанные с данным состоянием сознания аффективные предрасположенности, которые устранены, и объект которых также устранен, «не прилипают», не находят подкрепления.

32. Загрязненное [сознание] «наделено аффективными предрасположенностями» в двух отношениях; незагрязненное — [только] вследствие «прилипания» к нему.

Загрязненное сознание называется «наделенным аффективными предрасположенностями» 1) из-за находящихся в нем подкрепление аффективных предрасположенностей, с которыми оно связано и опоры которых не устранены; 2) из-за аффективных предрасположенностей, не находящихся в нем подкрепления и устраненных, но с которыми [такое сознание] связано, поскольку они продолжают его сопровождать¹.

Незагрязненное сознание [называется «наделенным аффективными предрасположенностями»] только из-за «прилипания» к нему аффективных предрасположенностей, которые имеют его своим объектом и не устранены.

Далее. Как происходит развертывание этих десяти аффективных предрасположенностей?

— Поистине, изначально будучи связан с неведением, [индивид] заблуждается относительно [Благородных] истин. Он не может принять ни существование страдания и прочего, ни пути. Поэтому

из-за невежества — сомнение².

У невежественного [человека] возникает сомнение, когда он слышит два [противоположных] высказывания: «действительно ли это — страдание?» или «это — не страдание?» и так далее³.

От него — ложное воззрение.

Из сомнения возникает ложное воззрение. У того, кто испытывает сомнение, развиваются ложные устремления и мысли⁴, и он приходит к убеждению: «страдание не существует» и тому подобное.

Из него — вера в реальность «личности».

Поистине, из ложного воззрения проистекает вера в реальность «личности», поскольку [индивид], отрицая, что группы элементов есть страдание⁵, привязывается [к ним] как к атману.

33. От нее — привязанность к крайностям.

Из ложной веры в реальность «личности» возникает еретическая приверженность к крайним точкам зрения — вечности или уничтожению атмана¹.

От нее — привязанность к практике ритуала².

Из приверженности к крайним точкам зрения проистекает практика ритуала, поскольку в зависимости от того, какая крайность кажется предпочтительней, [индивид] избирает тот или иной способ очищения.

От нее — ересь.

Имеется в виду привязанность [к ереси]. Из привязанности к ложной практике ритуала возникает привязанность к ереси [и догматизму]: избранный способ очищения провозглашается высшим. А отсюда

страсть к собственному воззрению и гордыне

из-за слепой привязанности³ к этому [еретическому воззрению] и, как следствие, самовозвеличение.

Враждебность к другим.

У того, кто упорствует в собственных воззрениях, возникает враждебность к другим взглядам, отличным [от его собственных]. Другие считают, что враждебность возникает по отношению к собственным воззрениям при их радикальном изменении, поскольку страсть и прочие [аффекты], которые должны быть устранены посредством видения [Благородных истин], опираются на ложное воззрение относительно собственной индивидуальности.

Такова [их] последовательность.

Это и есть последовательность разворачивания десяти рассматриваемых аффектов. Что касается возникающего [аффекта], то он порождается тремя причинами.

*34. Аффект [возникает] вследствие
неустраненной аффективной
предрасположенности, наличия объекта и
поверхностной умственной деятельности.*

Так, например, чувственная страсть возникает, [когда] предрасположенность к страсти не устранена, [поскольку не отсечена дхарма «обладания» ею]¹, и полностью не познана; [когда] вступают в действие дхармы, способствующие активному (взрывному) проявлению² чувственной страсти, и при этом ментальная концентрация крайне поверхностна. Таковы, в принятой последовательности, эти силы — причина, объект, средство³.

Точно так же возникают и другие аффекты, которые следует рассматривать в
совокупности причин⁴.

[Вайбхашики] считают, что иногда аффекты порождаются только силой объекта, но не силой причины, как в случае с архатом, утратившим свой статус⁵.

В сутре Бхагаван назвал эти аффективные предрасположенности тремя наплывами — наплывом чувственности, наплывом существования, наплывом неведения; четырьмя потопами — потоком чувственности, потоком существования, потоком ложных воззрений, потоком неведения; четырьмя оковами — теми же самыми; четырьмя привязанностями — привязанностью к чувственности, привязанностью к ложным воззрениям, привязанностью к практике обетов и ритуалов, привязанностью к учениям об атмане⁶.

Итак,

*35. в чувственном мире аффекты,
за исключением невежества, в своих
активных проявлениях [представляют]
наплыв чувственности¹.*

За исключением неведения, аффекты, относящиеся к чувственной сфере существования, вместе с состояниями одержимости [ими] следует рассматривать как наплыв чувственности, [включающий] сорок одну дхарму²: тридцать одну аффективную предрасположенность и десять состояний одержимости [аффектами], при исключении пяти видов неведения.

*В мире форм и в мире не-форм наплыв
существования — это лишь аффективные
предрасположенности,*

за исключением невежества, это подразумевается.

Аффективные предрасположенности, относящиеся к миру форм и миру не-форм, за исключением неведения, представляют собой наплыв существования³, [включающий] пятьдесят две отдельные дхармы. Двадцать шесть аффективных предрасположенностей, за исключением пяти видов неведения, существуют в мире форм и двадцать шесть — в мире не-форм.

— Но разве здесь не существуют также две активные формы проявления аффектов — апатия и возбужденность⁴? В «Комментариях»⁵, кроме того, говорится: «— Что такое “наплыв существования”? — Это [отдельные дхармы], за исключением неведения, которые связаны с миром форм и миром не-форм: цепи, оковы, аффективные предрасположенности, вторичные аффекты, состояние одержимости аффектами». Почему же они не включены в их число?

— Потому что они не являются независимыми сущностями⁶, — так считают кашмирские [вайбхашики].

— Почему аффективные предрасположенности мира форм и мира не-форм называются вместе одним наплывом существования?

*36. Они не определены [кармически],
направлены вовнутрь, свойственны
ступеням концентрации сознания, —
поэтому они объединены в одну [группу].*

И те, и другие — неопределенные [по шкале: благое — неблагое — неопределенное], направлены только вовнутрь¹ и свойственны соответствующим ступеням концентрации сознания².

По причине сходства этих трех характеристик они представляют собой определенное единство.

По той же причине, по какой они называются страстью к существованию³, они называются также и наплывом существования.

В таком случае можно заключить, что неведение представляет собой наплыв неведения, свойственный всем трем сферам существования, то есть пятнадцать реальных сущностей⁴. Почему же неведение классифицируется совершенно отдельно?

— Для всех [аффективных предрасположенностей]

неведение — корень, поэтому оно есть отдельный наплыв⁵.

По аналогии с этими наплывами следует рассматривать

*37. также потоп и оковы; однако ложные
воззрения — [это и потоп, и оковы]
по отдельности ввиду своей активности.*

Наплыв чувственности есть то же самое, что чувственный потоп и чувственные оковы¹. То же самое и наплыв существования: это и потоп существования, и оковы существования.

Что касается ложных воззрений, то [вайбхашики] считают, что их следует рассматривать по отдельности — как потоп и как оковы ввиду их чрезвычайной активности (живучести)².

[— Почему ложные воззрения отдельно не включены в состав наплывов аффективности?]

*Считается, что они не могут быть
[включены в состав] наплывов
аффективности, так как не имеют
сопровождения³.*

«Они укореняют [в сансаре]»⁴ — этимология [ключевых слов «наплывы аффективности»] будет рассмотрена позднее. Действительно, ложные воззрения, взятые сами по себе, в изолированном состоянии, не соответствуют [основаниям], по которым они могли бы быть включены в состав наплывов аффективности, поскольку [они характеризуются] чрезвычайной активностью. Поэтому они и не входят в их состав в качестве отдельной [группы], но перечисляются в соединении [с другими аффективными предрасположенностями].

Итак, чувственный потоп [включает] двадцать девять дхарм: [по пять видов] страсти, отвращения и гордыни [в каждой сфере существования, всего —] пятнадцать, четыре вида сомнения и десять состояний одержимости аффектами.

Потоп существования [включает] двадцать восемь дхарм: двадцать видов страсти и гордыни и восемь видов сомнения.

Потоп ложных воззрений: тридцать шесть дхарм [— по двенадцать видов ложных воззрений в каждой из трех сфер существования].

Потоп неведения: пятнадцать дхарм [— по пять в каждой сфере существования].

По аналогии с потопом следует рассматривать и оковы.

*38. Таковы же и [виды] привязанности
вместе с неведением, при различении двух
видов воззрений.*

Привязанность к чувственному миру, [то есть цеплянье за него]¹, — это чувственные оковы вместе с неведением; [она включает] тридцать четыре дхармы: [по пять видов] страсти, отвращения, гордыни и неведения — всего двадцать, четыре вида сомнений и десять состояний одержимости аффектами.

Привязанность к учениям об атмане² — это оковы существования вместе с неведением; всего тридцать восемь дхарм и восемь видов сомнений.

Привязанность к ложным воззрениям — это оковы догматизма; при исключении привязанности к ложным обетам и практике ритуала [она включает] тридцать дхарм. Привязанность к ложным обетам и практике ритуала, за исключением ложных воззрений на карму, — еще шесть дхарм.

[— Почему следует отличать эту последнюю привязанность от [других] ложных воззрений?]

— Потому что она представляет прямую противоположность [Благородному] пути и вводит в заблуждение обе категории [людей]: домохозяева³, обманутые ею, считают, что голодание и тому подобное⁴ является средством обретения неба, а странствующие аскеты также [заблуждаются, полагая], что чистота обретается посредством отказа от желанных объектов⁵.

— Почему неведение называется привязанностью только совместно [с другими аффектами], но не отдельно?

— Привязанности [получают свое название] вследствие «цепляния» за существование.

*Неведение, однако, — [это] не то, что
цепляется; поэтому оно смешано [с другими
аффектами]⁶.*

Свойством неведения выступает отсутствие ясности постижения⁷, отсюда оно не бывает «цепляющимся» из-за слабости своего действия. Поэтому, как считают [вайб-

хашики], неведение смешано [с другими аффективными предрасположенностями и только в этом смысле есть привязанность].

Бхагаван, однако, сказал в сутре: «— Что такое чувственные оковы?» <...> И далее: «Тот, у кого возникает чувственная страсть, чувственная жажда, чувственное влечение, чувственная любовь, чувственное желание, чувственное ослепление, чувственный пыл, чувственная жадность, чувственное наслаждение, чувственная приверженность, пребывает в этом, утратив другие состояния сознания. Это и называется оковами чувственности. То же самое относится и к оковам существования»⁸.

В других сутрах чувственная страсть также называется привязанностью. Поэтому чувственная страсть к объектам наслаждения и прочему понимается именно как привязанность к чувственному.

В сутрах скрытые аффективные предрасположенности названы наплывом, потоком, оковами и привязанностями. Что означают эти [слова] — предрасположенность и т. д. до привязанностей включительно?

*39. Поскольку они неуловимые и [всегда]
сопровождаемые, а также имеют двойную
поддержку и опутывают, [словно узам],
потому что они называются аффективными предрасположенностями.*

Так, [они называются] неуловимыми (мельчайшими)¹ в силу трудноразличимости, поскольку их деятельность очень тонка.

Они — [всегда] сопровождаемые по причине нераздельной связи² с [дхармой] обретения/обладания [ими].

Они имеют двойную поддержку — благодаря наличию опоры [то есть объекта] и связи [с ментальными дхармами].

Они опутывают, словно узам, без какого-либо усилия, ибо проявляются вновь и вновь, даже когда от них пытаются избавиться.

По этим причинам они называются скрытыми аффективными предрасположенностями³.

*40. Они укрепляют и текут, уносят и
обволакивают, они захватывают, —
такова этимология [слов]: наплывы¹ и т. д.*

Они укореняют, укрепляют [живые существа] в сансаре; они текут от самой вершины существования и до ада «Без избавления», они, как раны, сочатся шестью источниками сознания, поэтому [они называются] наплывами загрязнений. Они уносят, поэтому они называются потоками. Они опутывают, поэтому они — оковы. Они захватывают, привязывают, поэтому они — привязанности².

Правильным, однако, было бы следующее объяснение.

Из-за этих [скрытых аффективных предрасположенностей] психосоматический континуум вливается в [среду] чувственных объектов; поэтому они [и представляют собой] притоки, или наплывы³. Как сказано в сутре: «К примеру, уважаемые господа, только с помощью больших усилий можно вести лодку против течения; по течению же она идет очень легко, без приложения каких-либо усилий. [Точно так же с огромным трудом поток сознания отвращается от чувственных объектов с помощью благих дхарм]»⁴.

Далее, [они называются] потопом, ибо обладают огромной силой. И так они уносят то, что попадает на пути, поскольку [все] подчиняется их силе.

Когда они действуют не в полную силу, то [называются] оковами, поскольку связывают [живые существа] разного рода страданиями, или же потому, что опутывают собою вновь и вновь.

[Они называются] привязанностями из-за «цепляния» за объекты наслаждения и прочее.

*41. Говорится также, что они — пять видов
в силу деления на пути и так далее.*

Эти же самые аффективные предрасположенности, в свою очередь, получают пять видов наименований благодаря разделению на пути, оковы, скрытые тенденции, вторичные аффекты и состояния одержимости [аффектами]¹.

Так, девять пут — это пути [порочного] влечения, отвращения, гордыни, неведения, [упорства] в ложном воззрении, пристрастия, сомнения, зависти и жадности².

Из них пути порочного влечения³ — это страсть всех трех сфер существования. Так же следует рассматривать и другие пути в соответствии со сферами их существования⁴.

Пути [упорства] в ложных воззрениях — это три первых вида ложных воззрений, пути пристрастия — два [последних]⁵. Именно поэтому и возникает вопрос: может ли [индивид] быть связан с дхармами, связанными с ложными воззрениями⁶, посредством пут [порочного] влечения, но не пут [упорства] в ложном воззрении, хотя аффективная предрасположенность к воззрениям находит подкрепление в этих [дхармах]⁷?

[Автор] говорит, что это возможно по отношению к дхармам, связанным с ложными воззрениями и приверженностью к практике обетов и ритуалов, которые устраняются посредством видения [Истин] прекращения страдания и пути, [когда у индивида] возникло знание о возникновении [страдания], но не возникло знание о его прекращении. Он связан с этими [дхармами] посредством пут [порочного] влечения, но не связан с ними посредством пут [упорства] в ложных воззрениях, имеющих эти [дхармы] своим объектом.

[— Почему?

Автор говорит:] — Потому что он сбросил универсальные [пути воззрений, которые устраняются посредством видения Истин страдания и возникновения]⁸ и потому что не существует неуниверсальных пут воззрений, которые опирались бы на эти [дхармы или были бы с ними] связаны⁹.

Тем не менее аффективная предрасположенность к ложным воззрениям находит поддержку в этих дхармах, поскольку оба воззрения — пристрастия [к ложным воззрениям и к ложной практике обетов и ритуалов, — которые еще не устранены, могут проявляться] при соединении [с соответствующими чувствами и другими дхармами]¹⁰.

— Почему из числа всех пут три [первых] ложных воззрения отдельно названы путами [упорства в] ложных воззрениях, а два последних — также отдельно — путами пристрастия?

*По причине общности [составляющих] их
дхарм и тесной связи два воззрения
[представляют собой] отдельные пути¹¹.*

Три ложных воззрения включают восемнадцать дхарм [— состояний сознания, устраняемых соответствующими способами]; два пристрастия — также¹². Поэтому, как считают вайбхашики, ввиду общности составляющих эти воззрения рассматриваются как отдельные пути — [пути воззрений].

Два последних [воззрения] обладают внутренней природой пристрастия (приверженности)¹³. Ввиду сходства типа приверженности они также определяются как отдельные пути [— пути пристрастия], поскольку существует безусловное различие между объектом и субъектом¹⁴.

Далее, почему зависть и алчность, в отличие от других состояний одержимости, называются двумя отдельными путями?

*42. Из всех [состояний одержимости только]
зависть и алчность по отдельности
названы путями¹, поскольку то и другое —
нацело неблагое и самодостаточное.*

Не существует такого рода состояний одержимости [аффектами], для которых были бы одновременно свойственны и абсолютное отсутствие благодати, и самодостаточность (независимость)².

— Для тех, кто принимает существование только восьми состояний одержимости, это, безусловно, так. Однако для тех, кто принимает десять состояний одержимости³, гнев и недоброжелательность также бывают двух видов. Поэтому данное возражение лишено смысла, — так считают другие⁴.

В некоторых [сутрах] Бхагаван говорил, что из числа пут

43. пять привязывают к низким состояниям,

а именно: ложная вера в реальность «личности», пристрастие к ложной практике обетов и ритуалов, сомнение, страсть к чувственным объектам и злоба.

— Почему эти [пути] называются «привязывающими к низким состояниям»¹?

— Потому что они благоприятствуют низкой доле. Поистине, существование в чувственном мире — низкая доля! И они ей соответствуют².

Так,

*из-за двух — непреодоление чувственного
[мира], из-за трех — повторное возвращение³.*

Из-за страстного влечения к чувственным объектам и злобы (злоумышления)⁴ индивид не может выйти за пределы чувственного мира.

Вследствие ложной веры в реальность «личности» и других [пут] даже вышедший за пределы чувственного мира вновь возвращается в него, подобно тому как бежавший из тюрьмы возвращается стражниками обратно⁵.

Другие⁶ считают, что из-за трех [пут индивид] не может превзойти низкое состояние живого существа — свойство быть «обычным человеком»⁷, а из-за двух — низкий уровень существования — чувственный мир. Именно потому эти [пути и называются] привязывающими к низкому состоянию.

Когда благодаря освобождению от трех пут и обретению статуса вступившего в поток⁸ шесть [фундаментальных] аффектов⁹ оказываются устраненными, почему Бхагаван, исключив три ложных воззрения, говорит лишь о трех [других путях]:

ложной вере в реальность «личности», пристрастии к ложной практике обетов и ритуалов и сомнении¹⁰? Может быть, следовало бы назвать их все?

— Зачем же тогда сказано:

*три, поскольку они обозначают и дверь,
и корень¹¹.*

Согласно системе вайбхашиков, аффекты бывают трех типов: простые (элементарные), двойные и четверные¹². Их начало (или «дверь», через которую они появляются) и обозначается этими тремя [путями].

Кроме того, ересь приверженности к крайним точкам зрения вызывается ложной верой в реальность «личности», пристрастие к ереси — приверженностью к ложной практике обетов и ритуалов, а ложные воззрения — сомнением. Тем самым указывается их корень.

Другие, однако, говорят:

*44. нежелание двигаться вперед, отклонение
от пути, сомнение относительно пути —
вот препятствия к достижению
освобождения; поэтому и дается
наставление о трех¹.*

Существуют три препятствия к передвижению на другое место: нежелание двигаться, отклонение от пути ввиду избрания другого пути и сомнение относительно пути. Также и на пути к освобождению существуют те же самые три препятствия. Так, у того, кто страшится освобождения из-за ложной веры в реальность «личности», возникает нежелание двигаться вперед; отклонение от [Истинного] пути при избрании иного пути вследствие привязанности к ложной практике обетов и ритуалов; сомнение относительно пути вследствие сомнения [в его истинности].

Для того чтобы показать необходимость устранения препятствий к движению по пути, Бхагаван учит об устранении трех упомянутых аффектов².

Подобно тому как Бхагаван называл пути пятью видами [препятствий], привязывающими к низким состояниям, он называл также и

45. пять, привязывающих к высоким состояниям¹.

— Какие именно?

*Две страсти², возникающие в [мирах] форм
и не-форм.*

Эти две

*и умственную леность, гордыню и
невежество.*

Таковы пять пут, привязывающие к более высоким состояниям существования: страсть к формам, страсть к отсутствию форм³, леность ума⁴, гордыня и невежество (тупость). Без их устранения невозможно выйти за пределы этих более высоких сфер существования.

На этом рассмотрение пут закончено.

— Сколько существует оков?

— Есть три вида оков⁵: все они — оковы страсти, оковы ненависти, оковы невежества.

— Почему именно эти три Бхагаван назвал оковами?

Из-за чувствований — три вида оков⁶.

Из-за трех видов чувствований (ощущений) существует три вида оков. Страсть поддерживается (подкрепляется) именно чувствованием приятного как своей опорой (объектом), так и по ассоциации [с ментальными дхармами]; ненависть — чувствованием неприятного, невежество — чувствованием ни-приятного-ни-неприятного⁷, то есть совсем не так, как страсть и ненависть⁸.

Либо же отмеченная закономерность [состоит в том, что все три вида чувствований] имеют своей опорой собственный поток⁹ [психосоматических состояний данного индивида].

Аффективные предрасположенности были рассмотрены ранее.

Теперь следует объяснить вторичные (второстепенные) аффекты, [названные так потому, что] они, как и фундаментальные, загрязняют сознание¹⁰.

*46. Загрязняющие ментальные явления,
включенные в группу формирующих
факторов и отличающиеся от аффектов,
также представляют собой вторичные
аффекты; они, однако, не называются
аффектами.*

Те загрязненные ментальные дхармы, входящие в группу формирующих факторов¹, которые отличаются от аффектов [как таковых], представляют собой вторичные аффекты²; это те [дхармы], которые были перечислены в «Кшудравастуке»³.

Здесь мы рассмотрим [связь аффектов] с состояниями одержимости и загрязненности аффектами⁴, также перечисленными [в указанном тексте].

— Каковы эти состояния одержимости?

— [Автор] говорит, что аффект является также и состоянием одержимости, поскольку в сутре сказано: «В зависимости от состояния одержимости чувственной страстью [возникает] страдание»⁵.

В «Пракарана-шастре», однако, [говорится]:

*47. бесстыдство, неприличие, зависть, скупость,
возбужденность, раскаяние, уныние и
расслабленность — восемь состояний
одержимости.*

В системе вайбхашиков насчитывается десять состояний одержимости: восемь, упомянутых выше,

а также злоба и лицемерие.

Из них бесстыдство и неприличие уже были объяснены¹. Зависть — умственное раздражение, гнев по поводу чужого богатства². Скупость³ — мысль о том, чтобы

воздержаться [от даения], которая препятствует добродетельному подношению духовных и мирских благ⁴, возбужденность⁵ — отсутствие спокойствия сознания. Раскаяние (угрызение совести) и уныние также были объяснены ранее⁶.

Расслабленность (вялость) — сужение сознания⁷, делающее невозможным контроль над телом. Она [бывает благой, неблагой, неопределенной]; однако только загрязненная, она является состоянием одержимости, как и раскаяние.

Злоба есть ожесточение, озлобление против живых существ и предметов, отличающаяся от раздражения и насилия⁸. Лицемерие есть сокрытие собственных прегрешений⁹.

Что касается этих десяти состояний одержимости, то

*48. из страсти возникают бесстыдство,
возбужденность, скупость.*

Эти три вторичных аффекта представляют собой естественное следствие, вытекающее из страстного влечения¹.

*Относительно лицемерия [существуют]
разногласия.*

Одни считают, что оно естественным образом вытекает из жажды, другие — из неведения². Остальные полагают, [что лицемерие есть естественное следствие] того либо другого, в зависимости от того, [присуще ли оно] знающим или невежественным³.

*Из неведения [проистекают] уныние,
расслабленность и неприличие⁴.*

Эти три вторичных аффекта представляют собой естественное следствие неведения.

*49. Из сомнения — раскаяние;
из отвращения — гнев и зависть.*

То и другое возникает из отвращения.

Таким образом, эти десять вторичных аффектов представляют собой естественное следствие фундаментальных (базовых) аффектов¹.

*Другие — это шесть аффективных
загрязнений²,*

а именно:

*обман, хитрость и самодовольство,
50. озлобленность, ненависть и насилие.*

Из них обман — это надувательство других¹. Хитрость — изворотливость («кризисна») ума², когда [индивид] не раскрывает все как есть, уводит в сторону или выражается крайне запутанно.

Самодовольство было объяснено ранее³.

Озлобленность⁴ есть неуклонная приверженность тому, что достойно осуждения, вследствие чего [индивид] не может быть справедливым⁵.

Ненависть — многократно возрастающее чувство враждебности⁶.

Насилие есть дурное обращение, когда [индивид] посредством битья, грубых слов и тому подобного причиняет вред другим⁷.

Что касается этих шести аффективных загрязнений, то

*обман и самодовольство порождаются страстью,
а ненависть и насилие —
отвращением,*

*51. озлобление возникает из привязанности
к еретическим воззрениям, а хитрость —
из ложных взглядов.*

Хитрость есть естественное следствие ложных взглядов, как становится понятным из сказанного в гатхе:

«— Что такое искривление ума? — Греховные взгляды»¹.

— Каким образом они могут быть устранены?

— Что касается десяти состояний одержимости, то

*из них бесстыдство, неприличие, уныние,
расслабленность и возбужденность — двух
видов.*

Эти пять дхарм — двух видов: они могут быть устранены посредством видения [Благородных истин] и практики созерцания, поскольку связаны с аффектами обеих категорий². То [состояние одержимости], которое связано [с фундаментальными аффектами], устраняемыми посредством видения, устраняется посредством этого видения.

52. Другие устраняются посредством созерцания.

Другие вторичные аффекты, отнесенные к состояниям одержимости, устраняются только с помощью практики созерцания.

Кроме того, зависть, скупость, раскаяние, гнев и лицемерие выступают как независимые [явления сознания]¹. Эти пять вторичных аффектов независимы, поскольку они связаны в своем существовании исключительно [с неведением].

Подобно тому как эти вторичные аффекты — зависть и прочие — устранимы посредством практики созерцания

и независимы, так и загрязнение.

Шесть аффективных загрязнений — такие же. Далее, как уже говорилось, эти вторичные аффекты

в чувственном мире — неблагое.

Относящиеся к чувственному миру — неблагое. Однако из их числа

три — двух видов.

Уныние, возбужденность и расслабленность — неблагое и неопределенные,
выше — неопределенные.

Выше чувственного мира вторичные аффекты в той или иной мере, в какой они там возможны, — неопределенные².

— Далее. Как следует понимать их местоположение³ [в психокосме]?

*53. Обман и хитрость — в чувственном
[мире] и в начальной дхьяне¹.*

Эти два [вторичных аффекта] существуют в чувственном мире и в первой дхьяне.

— Как возможен обман в мире Брахмы²?

Вследствие плутовства Брахмы.

Здесь Великий Брахма сам проявил такую хитрость, намереваясь ввести в заблуждение достопочтенного Ашваджита. Этот обман уже упоминался прежде³; мы возвращаемся к нему вновь в связи с рассмотрением [вторичных аффектов].

*Уныние, возбужденность, самодовольство —
в трех мирах.*

Эти три [вторичных аффекта свойственны всем] трем сферам существования.

Другие возникают в чувственном мире.

За исключением пяти из шестнадцати [вторичных аффектов], остальные одиннадцать относятся только к чувственной сфере существования.

На этом описание фундаментальных и вторичных аффектов завершено.

Далее [необходимо прояснить], сколько из скрытых аффективных предрасположенностей относятся только к сфере манаса (разума), а сколько — к сфере шести модальностей сознания.

Говоря кратко,

*54. к сфере ментального сознания относятся
те из них, которые устраняются посредством видения, вместе с гордыней
и расслабленностью.*

Все [аффективные предрасположенности], которые устраняются посредством видения [Истин], относятся к сфере деятельности манаса вместе с двумя [предрасположенностями], которые устраняются посредством практики созерцания. Эти две полностью относятся к сфере деятельности манаса.

А также независимые вторичные аффекты.

Все вторичные аффекты, относимые к категории независимых, устраняются посредством практики созерцания; их также следует рассматривать в связи со сферой деятельности манаса.

*Другие имеют своей опорой шесть
модальностей сознания.*

Другие фундаментальные и вторичные аффекты должны рассматриваться как относящиеся к шести модальностям сознания.

— Какие другие?

— Это — устраняемые посредством практики созерцания страстное влечение, отвращение, неведение и связанные с ними бесстыдство, неприличие, уныние и возбужденность, а также те, которые входят в число универсальных аффектов¹.

Ранее были рассмотрены пять психических способностей — чувство удовольствия (наслаждение) и прочие². Какие фундаментальные и вторичные аффекты связаны с этими психическими способностями (или факторами доминирования в психике)?

*55. Страсть связана с двумя [психическими
способностями] удовольствия.*

Страстное влечение связано с удовольствием (наслаждением) и удовлетворением¹.

Ненависть — наоборот.

Это означает: с двумя психическими способностями страдания — собственно страдания и неудовлетворенности², поскольку страстное влечение и ненависть испытываются по поводу радости и горя и относятся к сфере деятельности шести модальностей сознания³.

Невежество — со всеми.

Ввиду связи со всеми аффектами неведение связано также и с пятью упомянутыми выше психическими способностями⁴.

*Воззрение относительно несуществования
[связано] с ментальным страданием и
наслаждением.*

Ментальное страдание есть [психическая способность] неудовлетворения, ментальное наслаждение — способность удовлетворения. Ложное воззрение связано с этими двумя [психическими способностями], соответственно, у тех, кто совершает достойные деяния и деяния греховные⁵.

56. Сомнение — с неудовлетворением,

поскольку тот, кто, стремясь к определенности¹, сомневается, испытывает ментальное неудовлетворение.

Другие — с удовлетворением.

Другие скрытые аффективные предрасположенности связаны с удовлетворением.

— Какие другие?

— Четыре вида воззрений и манас, поскольку они имеют свойство обнаруживать радостный настрой².

— С чем связаны эти скрытые предрасположенности, которые были рассмотрены выше?

Они связаны с чувственным миром.

Отметив таким образом их неизменную соотнесенность³, [автор] указывает их общее свойство:

все — с безразличием.

Все эти скрытые аффективные предрасположенности связаны с доминирующим фактором безразличия (невозмутимости), так как в момент прерывания потока аффектов, как считают вайбхашики, с необходимостью присутствует безразличие⁴.

— А как [связаны с этими пятью психическими способностями аффекты] более высоких сфер существования⁵?

[Автор] говорит:

*[аффекты] более высоких сфер существования
[связаны] с соответствующими
каждому из них [психическими
способностями], свойственными той или иной сфере.*

Скрытые аффективные предрасположенности более высоких сфер существования соединяются с соответствующими каждой из них психическими способностями⁶. [Так, на первой ступени йогического сосредоточения, на которой различаются четыре модальности сознания — зрительная, слуховая, осязательная и ментальная, скрытые аффективные предрасположенности, проявляющиеся в каждой из этих модальностей, связаны с психическими способностями, сопровождающими соответствующие модальности сознания. Здесь, в первой дхьяне, присутствуют способность удовольствия, соответствующая зрительной, слуховой и осязательной модальностям сознания, способность удовлетворения, соответствующая ментальному сознанию, и способность (чувство) невозмутимости, соответствующая всем четырем модальностям сознания.

На следующих ступенях йогического сосредоточения — во второй дхьяне и т. д. — присутствует только ментальное сознание, и аффективные предрасположенности, обнаруживающиеся при этом сознании, связаны с индриями (психическими способностями), которые сопровождают сознание в соответствующей дхьяне. Во второй дхьяне — это удовлетворение и невозмутимость, в третьей — удовольствие и невозмутимость, в четвертой дхьяне и на ступенях созерцания мира не-форм — невозмутимость⁷.

Связь аффектов с факторами доминирования в психике рассмотрена.

Что касается вторичных аффектов, то

*57. с неудовлетворением — раскаяние, зависть,
гнев, насилие,
ненависть и озлобление.*

Имеется в виду, что они связаны [с неудовлетворением], поскольку эти [вторичные аффекты] обнаруживают общее состояние подавленности¹ и относятся к сфере деятельности манаса.

Скупость, однако, — наоборот,

что означает: связана с индрией удовлетворения ввиду радостного состояния, сопровождающего страстное желание².

58. *Обман, хитрость, а также лицемерие
и лень — с тем и другим.*

Они связаны с удовлетворением и неудовлетворением. Иногда обман другого совершается с удовольствием, иногда — с неудовольствием. То же самое бывает и с другими аффектами, до расслабленности (лености) включительно.

Самодовольство — с двумя [индриями] удовольствия¹.

В третьей дхьяне [самодовольство] связано с индрией блаженства; ниже — с индрией удовлетворения, выше — с индрией невозмутимости².

Следовательно,

*безразличие (невозмутимость)
распространено повсюду,*

то есть с ним связаны все аффективные предрасположенности. Для него не существует никакого ограничения, как и для неведения³.

Четыре других — с пятью.

Бесстыдство, неприличие, уныние и возбужденность [сознания] — эти четыре состояния одержимости соединяются со всеми пятью индриями (факторами доминирования в психике), так как [первые два] являются универсальными неблагами дхармами, а два последних — аффектами с большой сферой распространения⁴.

— В сутре были перечислены также пять «препятствий»⁵: жажда чувственных наслаждений, злоба, уныние/вялость, возбужденность/раскаяние и сомнение. Следует ли считать, что уныние/раскаяние/сомнение присущи всем трем сферам существования, или же они связаны лишь с чувственным миром?

— Поскольку в сутре говорится о их абсолютно неблагой сущности⁶: «только эта группа всецело неблагая, а именно: пять препятствий...», то

59. *препятствия — в чувственном [мире],*

но не в других сферах существования.

— А почему две [дхармы] — уныние/вялость (расслабленность) — именуются одним препятствием и еще две — возбуждение/раскаяние — также одним?

*Две представляют единство, поскольку
имеют одно и то же противоядие, пищу
и функцию¹.*

Их единство — в их общности. Слова «противоположность», «противоядие», «отсутствие пищи» (поддержки) имеют один и тот же смысл.

Согласно сутре, у уныния/расслабленности — одна и та же пища (поддержка), одно и то же ее отсутствие: «— Что служит пищей для уныния и расслабленности как препятствия? — Пять дхарм: вялость (сновидность), апатия, зевота, неумеренность в еде, удрученность сознания². Отсутствие пищи для препятствия, состоящего в унынии и расслабленности, — это свет сознания».

У них также и одна функция: оба эти [вторичных аффекта]³ побуждают сознание к расслабленности.

Возбужденность и раскаяние (угрызение совести) также имеют одну пищу и одно ее отсутствие.

— Что служит пищей для возбуждения и раскаяния (сожаления)?

— Четыре дхармы: озабоченность⁴ (беспокойство) по поводу родственников, озабоченность по поводу своей страны⁵, домыслы по поводу бессмертия, воспоминания о прошлых радостях, развлечениях, любовных утехах, испытанных унижениях.

— А что является отсутствием пищи для возбуждения и раскаяния как препятствий?

— Успокоение сознания⁶.

У них также и одна функция: оба [эти аффекта] ввергают сознание в состояние беспокойства. Поэтому и говорится об их единстве, поскольку они имеют одно противоядие, одну пищу, одну функцию.

— Но если все аффекты являются препятствием, то почему так называются только эти пять?

*Пятиричность — по причине разрушения
группы⁷ и по причине сомнения.*

Разрушение группы добродетели⁸ происходит вследствие жажды чувственных наслаждений и злобы.

Группа мудрости⁹ разрушается вследствие уныния и расслабленности [сознания], а группа йогического сосредоточения¹⁰ — вследствие возбужденности сознания и угрызения совести.

При отсутствии сосредоточения и мудрости [индивид] начинает сомневаться в [Благородных] истинах¹¹. Поэтому в сутре и говорится о пяти [препятствиях].

Однако при таком объяснении возбужденность сознания и угрызения совести, представляющие препятствие, блокирующее группу сосредоточения, должны указываться первыми, [то есть до уныния и расслабленности сознания], поскольку вред группам сосредоточения и мудрости причиняется двумя этими препятствиями именно в такой последовательности, — так считают некоторые¹².

Опасность для практикующего сосредоточение исходит ведь от уныния и расслабленности сознания, а для практикующего различение дхарм — от возбужденности сознания и угрызения совести.

Другие, однако, дают иное объяснение¹³. — Как они это объясняют?

[Когда] странствующий [монах]¹⁴, наблюдая различные свойства приятных и неприятных объектов, возвращается затем в монастырь, то [испытанные прежде] жажда чувственных наслаждений и злоба сначала выступают помехой для вхождения в состояние йогического сосредоточения. Поэтому для погруженного в состояние сосредоточения при отсутствии практики успокоения сознания¹⁵ и глубинного проникновения¹⁶ уныние, расслабленность, возбужденность, сожаление и сомнение последовательно выступают помехами для успокоения сознания и глубинного проникновения. Также и для вышедшего [из состояния сосредоточения]¹⁷ сомнение создает помеху при углубленном размышлении о дхармах.

[Теперь] рассматривается следующая [проблема]. Когда полностью познается объект универсальных [аффектов] в разных сферах существования¹⁸, устраняемых посредством видения [Истин] прекращения страдания и пути и имеющих [своей опорой] загрязненные объекты, то в этот [момент аффекты] не устраняются¹⁹. Когда же они устраняются, их объект не познается полностью. Как [возможно] их устранение?

— Устранение аффектов происходит не обязательно вследствие полного познания их объектов.

— А как в таком случае?

— Четырьмя способами.

— Какими четырьмя?

— Что касается [аффектов], устраняемых посредством видения [Истин, то их устранение происходит]

*60. вследствие полного познания объекта, вследствие
элиминации [аффектов],
которые являются их объектом, и
вследствие уничтожения объекта¹.*

Здесь [слова] «вследствие полного познания объекта» [относятся к аффектам], устраняемым посредством видения [Истин] страдания и возникновения, которые опираются на собственную сферу существования или на чистые объекты².

[Слова] «вследствие элиминации [аффектов], которые являются их объектом», [относятся] к универсальным аффектам, распространенным в других сферах существования. Именно эти [аффекты] и выступают объектом универсальных аффектов собственной сферы существования³. При их элиминации другие [аффекты] также оказываются устраненными.

[Слова] «вследствие уничтожения объекта» [относятся к аффектам], имеющим загрязненные объекты и устраняемым посредством [видения Истин] прекращения страдания и пути. Они имеют своими объектами [аффекты], опирающиеся на чистые объекты⁴. Поэтому при уничтожении этих устраняются также и те⁵.

Что касается [аффектов], устраняемых посредством практики созерцания, то их

*уничтожение [происходит] вследствие
возникновения противоядия⁶.*

Когда возникает путь (то есть метод) как противоядие от соответствующей разновидности аффектов, то он ее и уничтожает.

— Какое [существует] противоядие от той или иной разновидности аффектов?

— Слабый-слабый [путь] служит противоядием от сильной-сильной разновидности аффектов. Подробно мы рассмотрим это в дальнейшем⁷.

— Сколько существует видов противоядия?

[Автор] говорит:

*61. известны четыре вида противоядия:
избавление, поддержка, удаление
и отвращение¹.*

Беспрепятственный путь — это противоядие, обеспечивающее избавление².

Благородный путь, непосредственно сменяющий предыдущий, есть противоядие, обеспечивающее поддержку³. Это противоядие, с помощью которого закрепляется избавление, обретенное [на беспрепятственном пути]⁴.

Путь, который сменяет путь освобождения, есть противоядие, обеспечивающее удаление⁵ [дхармы] «обладания» [аффектами], отсеченной [на предыдущем пути]. Некоторые считают, что это также путь освобождения, поскольку он тоже устраняет «обладание» аффектами.

Путь, который сводится к тому, чтобы рассматривать этот мир как отвратительный, есть противоядие, вызывающее отвращение⁶.

Правильным, однако, был бы следующий порядок перечисления.

Противоядие, вызывающее отвращение, — это подготовительный путь⁷, имеющий объектом [Истины] страдания и возникновения. Противоядие, обеспечивающее избавление, — это весь беспрепятственный путь. Противоядие, обеспечивающее поддержку, — путь освобождения. Противоядие, обеспечивающее удаление, — это специфический (особый) путь⁸.

— От чего должен быть отделен устраняемый аффект?

*Считается, что аффект должен быть
отделен от своего объекта.*

Аффект невозможно отделить от связанных [с сознанием дхарм]⁹, но можно отделить от его объекта, вследствие чего он уже больше не возникает, опираясь на этот [объект].

— Будущий аффект может быть отделен от своего объекта, но как [это возможно] с прошлым [аффектом]?

— Смысл сказанного в том, что аффект может быть устранен вследствие полного познания¹⁰ объекта.

— Это также не является безусловным, поэтому здесь потребуется разрешение [некоторых затруднений]¹¹.

— В каком случае [об аффекте] можно сказать, что он устранен?

— При отсечении [дхармы] «обладания» им, если он входит в собственный поток [психосоматических состояний] индивида. Что касается аффектов другого индивида, всего материального¹² и незагрязненных дхарм, [то все это устраняется] вследствие устранения своего собственного аффекта, имеющего их в качестве объекта.

Выше говорилось об удалении¹³. Сколько существует видов удаления?

— Согласно системе [вайбхашиков], удаленность бывает четырех видов.

*62. Удаленность — вследствие различия,
вследствие противоположности, вследствие разделения в пространстве
и времени, как в случае [великих]
элементов, добродетели, местоположения,
двух модусов времени.*

Удаленность вследствие различия, как у великих элементов. Хотя они и возникают вместе [как совокупность], между ними существует «удаленность» ввиду их сущностного различия¹.

Удаленность вследствие противоположности², как у нравственности и безнравственности.

Удаленность вследствие разделения в пространстве³, когда одно находится на удалении от другого, подобно Восточному и Западному океанам.

Удаленность во времени⁴; например, прошлое и будущее называются удаленными.

— От чего же они удалены?

— От настоящего.

— Каким образом непосредственно прошедшее или возникающее может быть удалено от настоящего?

— Они удалены различием модусов времени⁵, а не самим фактом прошлости или будущности.

— Но в таком случае получается, что и настоящее также удалено, [поскольку оно образуется различными фазами].

— Их удаленность обусловлена отсутствием деятельности⁶.

— А как устанавливается близость абсолютного (то есть причинно-необусловленного)?

— Вследствие всеобщности обладания двумя [дхармами прекращения потока существования]⁷. Этот вывод распространяется также и на прошлое и будущее⁸.

— Но как может быть «близким» акаша (абсолютное пространство), [обладания которым не существует]?

— В таком случае прошлое и будущее удалены друг от друга вследствие разделенности настоящим. Близость настоящего обусловлена сопряженностью с тем и другим, [а близость] абсолютного — отсутствием какого-либо препятствия⁹.

— Но тогда прошлое и будущее также могут рассматриваться как отдаленное и близкое вследствие сопряженности с настоящим.

Правильным было бы [такое толкование]: будущее удалено от собственной сущности дхармы, поскольку еще не обрело ее, а прошлое — потому что уже ее утратило¹⁰.

Далее. Существует ли специфика устранения аффектов¹¹ в зависимости от особенности движения по [тому или иному] пути?

— Таковой не существует. Ведь для всех аффектов

б3. уничтожение — всего один раз¹.

[Аффект] уничтожается посредством именно того пути, который единственно и является путем его устранения².

[Однако]

*разъединение [с аффектом] обретается
в несколько приемов³.*

— Сколько их?

[Автор] говорит, [что разъединение с аффектами происходит] в шести случаях⁴:

*при возникновении противоядия,
при обретении плодов, при развитии психических
способностей.*

Под противоядием здесь имеются в виду пути освобождения⁵. Плоды — это четыре плода религиозной жизни⁶. Совершенствование психических способностей [— веры и прочих] — их развитие⁷. В этих случаях и достигается разъединение с аффектами. Его следует рассматривать соответственно обстоятельствам: разъединение с некоторыми [из аффектов достигается] в шесть моментов, с другими — в два⁸.

Именно это разъединение при определенных обстоятельствах получает название полного (совершенного) познания. Существуют два вида полного познания: полное познание как истинное знание и полное познание как устранение⁹. Из них полное познание как истинное знание есть чистое знание¹⁰, [то есть знание, не замутненное аффектами]. Что касается полного познания как устранения, то оно есть именно устранение [аффектов], так как в этом случае [порождающая его] причина метафизически обозначается через следствие¹¹.

— Всякое устранение — это только одно полное познание?

[Автор] говорит, что нет.

— Что же в таком случае?

64. Полных познаний — девять.

Из них

*уничтожение¹ первых двух категорий
[аффектов] чувственного мира — одно.*

Уничтожение первых двух категорий аффектов чувственного мира, устраняемых посредством видения [Истины] страдания и [Истины] возникновения страдания, представляет собой одно полное познание².

Уничтожение двух — [еще] два.

Уничтожение одной категории аффектов чувственного мира, устраняемой посредством видения [Истины] прекращения страдания, представляет собой одно полное познание; [уничтожение еще одной категории аффектов], устраняемой посредством видения [Истины] пути, — также одно.

Подобно тому как уничтожение аффектов, относящихся к чувственному миру, посредством видения [четырех Благородных истин] представляет собой три полных познания,

*так и в более высоких [сферах
существования] — также три.*

Уничтожение [аффектов], относящихся к миру форм и миру не-форм, которые устраняются посредством видения [Истин], также представляет собой три полных познания. Уничтожение аффектов, устраняемых посредством видения [Истины] страдания и [Истины] возникновения страдания, — одно [полное познание]; уничтожение [аффектов], устраняемых посредством видения [Истины] прекращения страдания, — второе; уничтожение [аффектов], устраняемых посредством видения [Истины] пути, — третье.

Таким образом, разрушение аффектов всех трех сфер существования представляет собой шесть полных познаний³.

*65. Другие три полных познания — это
устранения [загрязнений, привязывающих]
к низким состояниям, загрязнений мира
форм и всех загрязнений.*

Устранение загрязнений, привязывающих к низким состояниям¹, представляет собой одно полное познание.

Устранение загрязнений мира форм — также одно полное познание, «состоящее в уничтожении страстного влечения к миру форм».

Устранение всех загрязнений, относящихся к миру не-форм, представляет собой еще одно полное познание, «состоящее в уничтожении всех оков»².

— Почему избавление от аффектов мира форм и мира не-форм, устраняемых посредством практики созерцания, представляет собой отдельные полные познания,

тогда как для аффектов, устранимых посредством видения [Благородных истин], это не так?

— Потому что для [аффектов], устранимых посредством практики созерцания, не существует отдельного противоядия³.

Таковы девять полных познаний.

Из [упомянутых] первыми

*шесть являются плодом интеллектуальной
восприимчивости⁴.*

Это те [полные познания], сущность которых состоит в избавлении от [аффектов], устранимых посредством видения [Благородных истин]⁵.

Остальные — [плод] истинного знания.

Полное познание, состоящее в устранинии загрязнений, привязывающих к низким состояниям, и два других, [обретенных] на пути созерцания, являются плодом чистого знания.

— Каким образом полное познание может быть плодом интеллектуальной восприимчивости, [то есть предварительной готовности к принятию чистого знания]?

— В силу того что такая готовность к интеллектуальному восприятию относится к «сопровождению» («свите») чистого знания⁶. Это подобно тому, как вместо царской свиты метафорически говорится о царе. Или же потому, что [у интеллектуальной восприимчивости] тот же плод, что и у чистого знания.

[На какой ступени религиозной практики обретаются полные познания?]⁷

*66. Все они — плод ступени невозвращения¹;
пять или восемь — [плод] дхьян.*

Согласно вайбхашикам, пять полных познаний, которые по своей сущности есть устраниние аффектов, присущих миру форм и миру не-форм, являются плодом основных дхьян² [ступеней йогического сосредоточения]. Устраниние аффектов чувственного мира есть плод ступени невозвращения³.

Согласно мнению бхаданты Гхошаки, восемь [полных познаний] представляют собой плод основных дхьян⁴. Он говорит: «Представим себе индивида, отрешенного от чувственного мира по причине следования мирским, то есть не свободным от притока аффектов, путем⁵, который вступает на путь видения (всегда чистый), опираясь на ступени сосредоточения. Отвержение им аффектов чувственного мира, устранимых посредством видения, и обретение состояния разъединения с этими аффектами следует рассматривать как плод пути видения, поскольку он чист».

Полное познание, [состоящее в] отвержении [аффектов], привязывающих к низким состояниям, есть плод именно [ступени] невозвращения.

Промежуточную дхьяну⁶ следует рассматривать по аналогии с [основными] дхьянами.

Что касается [полных познаний] мира не-форм, то из них

одно — [плод] подготовительной [ступени]⁷.

Одно полное познание уничтожения страстного влечения к миру форм есть плод подготовительной ступени⁸ созерцания сферы бесконечного пространства⁹

и трех основных [ступеней мира] не-форм.

Только одно полное познание уничтожения всех оков¹⁰ есть плод трех ступеней созерцания мира не-форм¹¹.

67. Все — Благородного пути.

Все девять полных познаний являются плодом [Благородного пути]¹.

Два — мирского.

Два полных познания — отвержения [аффектов], привязывающих к низким состояниям, и уничтожения страстного влечения к миру форм — представляют собой плод мирского пути².

А также последующего [знания].

Два последних полных познания являются плодом также и «последующего знания»³.

Три — дхармического знания.

Последние [три полных познания представляют собой плод «дхармического знания»], так как служат противоядием [от аффектов] трех сфер существования, устраняемых посредством практики созерцания⁴.

*Шесть и пять — [плод] той [и другой]
группы.*

Шесть полных познаний являются плодом группы дхармического знания, то есть интеллектуального принятия (восприятия) дхармического знания и [самого] дхармического знания.

Пять полных познаний [являются плодом] группы последующего знания, то есть интеллектуального принятия последующего [знания] и [самого] последующего знания⁵.

Здесь ключевым словом «группа»⁶ обозначаются интеллектуальная восприимчивость (принятие) к знанию и само знание.

— Почему каждое отдельное устранение не подводится⁷ под категорию полного познания?

— В связи с определением устранения как плода интеллектуального принятия [Благородных истин].

*68. Полное познание [возникает]
вследствие обретения чистого разведения¹,
вследствие частичного разрушения
«вершины существования»², вследствие устранения двух причин³.*

То устранение [аффектов], в котором присутствуют эти три причины, называется полным познанием.

В этом отношении обычный человек не может обрести чистое (то есть безаффективное) разьединение или частично разрушить [аффекты] «вершины существования», поэтому достигнутое им избавление [от аффектов] не является полным познанием⁴.

У благородного отвержение [аффектов] также представляет собой плод интеллектуального принятия [Благородных истин]. У него [с момента вступления на путь видения и до третьего момента] «принятия последующего знания о страдании»⁵ уже существует обретение чистого разьединения, но не частичное разрушение «вершины существования». [В четвертый момент] «последующего знания о страдании» существует то и другое, но не устранение двух причин ввиду неустраненности универсальной причины, уничтожаемой посредством видения [Истины] возникновения страдания. В другие моменты «дхармического знания» и «последующего знания» наличествуют все три [причины], поэтому устранение [аффектов] в этих состояниях получает название полного познания.

Устранение, однако, есть знание, [обретаемое на пути созерцания. Оно не является плодом интеллектуального принятия Истин]⁶. Поэтому оно и называется полным познанием только при наличии трех причин, а также четвертой:

вследствие преодоления сфер существования,

то есть когда [индивид] выходит за пределы сфер существования благодаря отрешенности от мира в его всецелости⁷.

Другие учителя говорят, что существует и пятая причина — избавление от обоих видов оков: когда тот, кто освободился от соответствующего типа [аффекта, устраняемого посредством видения Благородных истин], освобождается также и от другого аффекта, имеющего первый в качестве своего объекта⁸.

Однако это не отличается от «устранения двух причин» и «преодоления сфер существования»; поэтому мы так не считаем⁹.

— Кто и какими полными познаниями обладает?

*69. Тот, кто находится [на пути] видения,
не обладает ни одним, [либо одним и т. д.]
до пяти включительно.*

Обычный человек не обладает ни одним из таких [полных познаний]¹.

Также и благородная личность, находящаяся на пути видения [Истин], не обладает [ни одним из полных познаний] вплоть до момента интеллектуального принятия дхармического знания о возникновении [страдания]². В момент «дхармического знания о возникновении страдания» он обретает одно [полное познание]; в момент «последующего знания о возникновении» — два; в момент «дхармического знания о прекращении [страдания]» — три; в момент «последующего знания о прекращении» — четыре и в момент «дхармического знания о пути» — пять.

*Тот, кто находится [на пути] созерцания³, —
шестью, одним или двумя.*

Благородный, находящийся на пути йогического сосредоточения, в момент «последующего знания о пути»⁴ обладает шестью полными познаниями, и так продолжается до тех пор, пока он не обретет состояние отрешенности от чувственного мира или же не выпадет из него⁵.

Лишенный же этих [шести], когда он обретает состояние отрешенности — до или после [постижения Истин], — он обладает только полным познанием уничтожения [оков, привязывающих] к низким состояниям⁶.

[Благородный], достигший состояния архатства, обладает только полным познанием избавления от всех оков.

[Архат], утративший [состояние архатства] вследствие одержимости аффектами⁷, относящимися к миру форм, [возвращается к состоянию благородного, отрешенного от чувственного мира, и, следовательно], обладает только полным познанием уничтожения [оков, привязывающих] к низким состояниям⁸.

[Благородный], обретший состояние отрешенности от мира форм, [обладает] двумя полными познаниями — избавления [от оков, привязывающих] к низким состояниям, и уничтожения страстного влечения к миру форм⁹.

Утрачивая [прежнее состояние] вследствие одержимости аффектами мира не-форм, [благородный также обладает] этими двумя [полными познаниями]¹⁰.

— Почему анагамину («тому, кто не возвращается») и архату равным образом приписывается только одно полное познание¹¹, а не несколько?

— Потому что

*70. их объединение¹ — вследствие отрешенности
от сфер существования и обретения плода.*

Объединение полных познаний, то есть отнесение их к одной категории, производится по двум причинам: ввиду отрешенности от мира и обретения плода². При обоих состояниях существует то и другое. Поэтому все устранения [аффективности], будучи объединенными в одну категорию, называются одним полным познанием.

Далее. Кто и сколько полных познаний утрачивает или обретает?

*Некто утрачивает одно, два, пять, шесть,
[те же и] обретает, [но] не пять.*

Тот, кто лишается состояния архатства или отрешенности от чувственного мира, утрачивает одно [полное познание].

Анагамин, отрешенный от мира форм, при утрате свойства отрешенности от чувственного мира, утрачивает два полных познания.

[В шестнадцатый момент пути видения]³ — в момент «последующего знания пути» — [благородный], еще раньше отрешившийся [от чувственного мира], утрачивает прежние пять [полных познаний], поскольку [в этот момент] он обретает полное познание уничтожения [оков, привязывающих] к низким состояниям⁴.

«Тот, кто следует постепенным путем»⁵, утрачивает шесть полных познаний вследствие отрешенности от чувственного мира⁶.

То же самое и при обретении.

Кто-то обретает одно полное познание, которым не обладал прежде⁷. Кто-то — два: тот, кто утрачивает отрешенность только от мира не-форм. Кто-то — шесть: тот, кто утрачивает плод анагамина. Однако пять [полных познаний] не обретает никто.

На этом рассмотрение темы полного познания закончено.

Пятый раздел
«Комментария к Энциклопедии Абхидхармы»,
носящий название «Учение об аффектах»,
завершен.

Комментарий

1.1. В санскритском тексте *karmajāṃ lokavaicitryam*. Васубандху цитирует здесь первую паду (четверть) карики, открывающей четвертый раздел «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о карме». — См. АКВ, IV. 1, с. 192. Ср. комментарий Стхираматы к «Тримшике» Васубандху: «Карма и аффекты — вот причина круговорота бытия, и главное из них — это аффекты». — VMS, с. 38.

1.2. В санскритском тексте *apīṣāya*, ключевое слово (термин), которое мы передаем как аффективная предрасположенность или, в некоторых контекстах, как аффективная тенденция. В своем введении к изданию неполного санскритского оригинала «Комментария к Светильнику Абхидхармы» (*Abhidharmadīpavṛtti*) П. Джайни отмечает: «Сам термин *apīṣāya* образован от корня *ṣī* (*śāya*) — лежать и означает “жить вместе”, “лечь”, “прилипнуть” ... В буддийских текстах он всегда используется в значении пристрастия, склонности, постоянства (упорства) дремлющей или латентной предрасположенности (склонности) сознания, ведущей ко всякого рода дурным волениям. Буддагхоша говорит, что страсть называется *apīṣāya* по причине своего упорства, неуступчивости. Снова и снова она обнаруживает склонность, тенденцию к тому, чтобы стать условием возникновения все новых и новых страстей («Висуддхимагга», XXII. 60) ... Вритти (комментарий) описывает ее как то, что неизменно сопровождает весь поток состояний сознания (*santāna*)». — ADV, с. 103. Ср. также определение этого ключевого слова в одном из базовых текстов Виджнянавады — «Йогачарабхуми» Асанги: «Что такое латентная тенденция (*apīṣāya*)? [Ответ]: Испорченность (*dauṣṭhulyam*), связанная с загрязнениями (*kleśapākṣya*), [что означает тот] факт, что обусловленные факторы (*sāṃskāra*) находятся в дурном состоянии (*duḥsthitatā*). Поэтому благородные (*ārya*), постигая обусловленные факторы как полностью определяемые страданием, .. продолжают рассматривать все санскары как принципиально неудовлетворительные (*duḥkhataḥ*)». — См. ĀV, II. 602, с. 377–378 (Перевод фрагмента тибетской версии Л. Шмитхаузена).

Об общелексических значениях ключевого слова *apīṣāya*, выделенных на основании широкого круга буддийских источников, см. BHSD, с. 35.

1.3. Здесь имеется в виду *дхарма grāpti* — обретение/обладание соответствующим аффектом. Подробно см. АКВ, II. 36, 38.

1.4. В санскритском тексте *kṣetramāpādayati*. Яшомитра полагает, что данное выражение следует понимать как «делает субстрат (*āśāya*, то есть тело индивида,

наделенное соответствующими психическими способностями) пригодным (*anukula*) для возникновения аффектов». — См. SAKV, с. 441.

1.5. В санскритском тексте *niḥṣyandaṃ nirvartayati*. Согласно комментарию Яшомитры, «развертывание аффекта ведет к естественному следствию — возникновению производных (*upakleśa* — вторичных) аффектов: например, страстное влечение (*gāga*) порождает бесстыдство, тщеславие, жадность, а вражда (*dveṣa*) — гнев, зависть и т. д.». — SAKV, с. 442.

1.6. Другое возможное толкование: «обеспечивает (букв.: снабжает) условия самовоспроизведения». В комментарии Яшомитры, однако, далее: «Это следует понимать как необходимое условие [развертывания] аффекта при поверхностной ментальной концентрации (*ayoniṣo manaskāra*; ср. BHSD, с. 64). Тем самым оно становится его будущей причиной». — SAKV, с. 442.

1.7. Яшомитра поясняет: «Поскольку объект не “схватывается” (*agrahaṇāt*) таким, каков он есть в действительности (*yathābhūta*)». — См. SAKV, с. 442.

1.8. В санскритском тексте *namayati*; о специфически буддийском употреблении каузатива от глагола *nam* см. BHSD, с. 293. Ср. также АКВ, III. 30: «Ключевое слово “имя” означает: то, что направляет (*namati*, букв.: склоняет) сознание на объекты посредством их названия, органов чувств и [самого] предмета». В комментарии Яшомитры здесь: «*ālambane punaḥ-bhave vā* — [склоняет поток сознания] к объекту сознания или новому существованию». — SAKV, с. 442.

1.9. Далее в комментарии Яшомитры: «Другие (согласно Л. де ла Валле Пуссену, здесь имеется в виду Сангхабхадра. — См. L'AK, V, с. 2, примеч. 1) считают, что таких [следствий полного развертывания аффекта] шестнадцать. [К перечисленным Васубандху] добавляются еще шесть. [Аффект] вызывает испорченность субстрата (см. примеч. 1.4), делая его непригодным (*akarmaṇyatā*; ср. AV, I, с. 66) для [надлежащей] деятельности; он заставляет совершать порицаемые действия, делая [индивида] объектом осуждения; он отвращает от благого пути, вызывая соблазн следовать за ложными наставниками; он высевает различные семена всех будущих страданий в круговороте бытия и в итоге приводит к ухудшению самого внешнего мира». — SAKV, с. 442.

1.10. В санскритском тексте *anuśāyita*. Ср. АКВ, I. 4: «Аффективные состояния возникают также и в связи с Истинами прекращения и пути как объектами влечения, однако [аффекты] не прилипают к ним (*natvanuṣerate*)».

2.1. В Виджнянаваде эти шесть аффективных предрасположенностей (тенденций) рассматриваются в качестве проявленных аффектов. — См. TVM, 11d–12a: *kleśa rāgapratighaṃ mūḍhayaḥ, mānadr̥gvicikitsāśca*.

2.2. В Сутра-питаке семь типов аффективных предрасположенностей перечисляются в несколько иной последовательности. — См. DN, III. 254, 282; AN, IV. 9; SN, V. 60. Список последней приводит в собственной интерпретации Руне Йоханссон:

- kāmarāgāṇusaya* — тенденция желать наслаждения,
- paṭighāṇusaya* — тенденция к гневу или отвращению,
- diṭṭhāṇusaya* — тенденция к умозрению,
- vicikiccāṇusaya* — тенденция к сомнению,
- mānāṇusaya* — тенденция к тщеславию,
- bhavarāgāṇusaya* — тенденция желать развития (?),
- avijjāṇusaya* — тенденция к неведению.

И далее Р. Йоханссон отмечает: «В дополнение к ним упоминаются и некоторые другие: тенденция к гордыне, которая производит [идею] “Я” или “мое”, тенденция

к созданию теории индивидуальности; тенденция к привязанности к обязанностям и ритуалам и тенденция к агрессивности». — См. Johansson, с. 107.

2.3. В санскритском тексте *kāmaṛāgāṇiṣaya*. Формально последующая дискуссия разворачивается вокруг проблемы синтаксического определения типа сложного слова: следует ли трактовать данную детерминативную композиту (в индийской грамматической терминологии *tatpuruṣa*) по первому типу (собственно *tatpuruṣa* — когда первый член находится в падежном отношении к последующему) или же по второму (в индийской терминологии *karmadhāraya*, когда первый член служит ближайшим определением второго). Но, как становится ясным из дальнейшего изложения, за этими синтаксическими дистинкциями прослеживаются различные воззрения буддийских школ на природу и функцию аффективных предрасположенностей, «приковывающих живые существа к низким формам существования (*avarabhāgiya*)». Так, вайбхашики отрицают существование аффективных предрасположенностей вне связи с активными, «взрывными» проявлениями аффектов (*paravasthāna*). Согласно их концепции, сознание индивида является неблагим (*akuṣala*) только при действии страстей. Ватсипутрии утверждали различие между *aniṣaya* и *paravasthāna*, но считали, что *aniṣaya* — это санскары (формирующие факторы), не связанные с сознанием (*cittaviprayukta*), и поэтому могут сосуществовать с благами дхармами. Однако взрывные проявления аффектов суть санскары, связанные (*samprayukta*) с сознанием, и, следовательно, не могут функционировать одновременно с благами дхармами. Поэтому ватсипутрии включают *aniṣaya* в число дхарм обретения/обладания (*prāpti*), то есть санскар, не связанных с сознанием, списка вайбхашиков. — См. SAKV, с. 442.

Саутрантики утверждали, что *aniṣaya* могут сосуществовать с благами дхармами в форме «тонких» семян (*sukṣma bīja*), но в одно и то же время проявляется либо то, либо другое. Когда действуют *aniṣaya* (то есть когда их проявление обретает активную, взрывную форму — *paravasthāna*), сознание неблагое, и наоборот, когда действуют семена благого, сознание также благое. — См. ADV, с. 105.

2.4. В санскритском тексте *kāmaṛāga evāniṣayaṣcet*.

2.5. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет эту сутру как «Самьюкта», 33.10–35.11 и предлагает свою реконструкцию санскритского оригинала данного фрагмента. — См. L'AK, V, с. 3, примеч. 4. Перевод П. Джайни несколько отличается от нашего: «Здесь сознание индивида не охвачено и не одержимо (*paravasthita*) чувственным влечением; [индивид] знает, как его реально избежать; эта одержимость чувственностью при энергичном противодействии разрушается вместе с предрасположенностью к ней». — См. ADV, с. 105.

Вводя здесь новое ключевое слово (термин) *sāniṣayaam* (вместе с предрасположенностью), сутра окончательно проясняет, что аффективная предрасположенность и взрывное проявление аффекта отнюдь не тождественны. Васубандху поэтому и отмечает в автокомментарии, что концепция вайбхашиков «входит в противоречие с сутрой (*sutravirodhah*)».

2.6. Ватсипутрии полагают, что термин *sāniṣayaam* следует понимать как «вместе с аффективной предрасположенностью, то есть санскарной, не связанной с сознанием, — дхармой *prāpti* (обладание)». — См. ADV, с. 105.

2.7. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, Васубандху ссылается здесь на трактат канонической Абхидхармы «Джнянапрастхана» (6, 4). — См. L'AK, V, с. 4.

В комментарии Яшомитры далее: «Какими тремя? — Индриями (психическими способностями) наслаждения, удовлетворения, безразличия». — SAKV, с. 443. В ки-

тайской версии вводится дополнительное пояснение, отсутствующее в тексте оригинала: «Дхарма, не связанная с сознанием, не может сопровождаться этими чувствами». — См. L'AK, V, с. 4 и примечание с указанием соответствующих источников.

2.8. В санскритском тексте *sānubandha*, то есть вместе со способностью аффективной предрасположенности порождать новый аффект. — См. SAKV, с. 443.

2.9. П. Джайни отмечает, что «тхеравадины также отождествляют *pariyutthāna* (= санскр. *pariyavasthāna*) с *anusaya*. Комментируя слова сутры “*sānusayo pahiyati*” ([одержимость аффектом] разрушается вместе с предрасположенностью [к ней]), Буддхагхоша говорит, что некоторые люди на основании этого выражения утверждают, что *saṃyojana* (оковы, цепи), тождественные здесь *pariyutthāna*, отличны от *anusaya*. Их позиция должна быть отвергнута на основании примера со спящим человеком, голова которого укутана одеялом, — ведь человек в этом случае не есть нечто иное, чем его голова. Буддхагхоша принимает во внимание то возражение, что если *saṃyojana* и *anusaya* тождественны, то тогда критика Буддой аскетов-еретиков, считающих, что малый ребенок не имеет страстей, лишена смысла (МА, III, с. 145). Буддхагхоша не дает убедительного ответа на эту критику, но утверждает свою позицию, повторяя, что одна и та же страсть называется *saṃyojana*, поскольку она привязывает, а также *anusaya*, поскольку она еще не отброшена». — ADV, с. 221, примеч. 3.

2.10. В санскритском тексте *lākṣaṇika*. Два типа определений — демонстративный (*abhiprāyika*) и сущностный — используются, соответственно, на доктринальном и логико-дискурсивном уровнях буддизма. Ср. *abhiprāyikaḥ sūtre lākṣaṇiko 'bhidharmaḥ*. — АКВ, III, 25, с. 133. Последователь ортодоксальной вайбхашики Сангхабхадра говорит в связи с этим: «Почему учение, излагаемое в сутрах, отличается [вербально] от учения, излагаемого в шастрах?

— Шастры разъясняют внутреннюю природу дхарм, сутры же предназначены для привлечения верующих. . . Или [другое объяснение]: смысл сутр нуждается в дополнительном разъяснении (*anītārtha*), смысл шастр эксплицитен. . . ». — См. L'AK, III, 25, с. 60–61, примеч. 1.

2.11. Согласно Л. де ла Валле Пуссену (со ссылкой на Нандзё, 1288), это аргументация Дхармоттары (?). Далее в его переводе: «... а между тем, когда проявляется благое (*kuśala*), *apiśaya*s не бывают разъединенными с сознанием». — См. L'AK, V, с. 5.

В интерпретации Яшомитры: «... сознание бывает загрязненным аффективными тенденциями, но оно не бывает загрязненным дхармами, не связанными [с сознанием]». — См. SAKV, с. 443.

2.12. Смысл сказанного: «сознание бывает загрязненным посредством [формирующих факторов], не связанных с сознанием». — SAKV, с. 443.

2.13. В примечании к переводу этой последней фразы в китайской версии Л. де ла Валле Пуссен поясняет: «Если *apiśaya* не связана с сознанием, она представляет собой “обладание” (*prāpti*) аффектом. Между тем, до тех пор пока человек окончательно не отвлекся от страстей, он сохраняет “обладание” страстью; поэтому он никогда не сможет иметь благое сознание». — См. L'AK, V, с. 6, примеч. 1.

2.14. Согласно Яшомитре, это — высказывание самого Учителя Васубандху, полностью принимающего точку зрения саутрантиков.

2.15. В санскритском тексте *advayāntaratvāt*.

2.16. В санскритском тексте *prasupto hi kleṣonuśaya ucyate prabuddhaḥ pariyavasthāna*. Последнее ключевое слово в нашем переводе, как правило, мы пе-

редаем как «одержимость», исходя из его обычного лексического значения в буддийском гибридном санскрите — «состояние одержимости грехом или пороком». — См. BHSD, с. 334.

2.17. В санскритском тексте здесь *ātmaabhāvasya*. В BHSD, с. 92, слово зафиксировано в значении физического тела, синоним *śarīra*. Мы следуем толкованию Яшомитры, согласно которому *ātmaabhāva* есть *āśraya* (букв.: опора), организм как субстрат развертывания непрерывного потока сознания (*saṃtati*). — См. SAKV, с. 444.

2.18. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду ватсипутрии.

2.19. Сутра «О шести шестерках» санскритского канона соответствует «Чхачхаккасутте» Маджджхима-никаи (сутра 148). — См. ADV, с. 223, примеч. 4.

2.20. Как поясняет Яшомитра, в сутре говорится, что при наличии чувства удовольствия (*sukha-vedanā* 'vasthāyām) проявляется страсть (*gāga*), а не ее семя. — См. SAKV, с. 444.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Очевидно, в сутре подразумевается, что в момент приятного ощущения испытывается активно проявляющаяся (*samudāsa*) страсть; сутра называет эту страсть в состоянии активного проявления словом *anuśaya*». — L'AK, V, с. 7.

2.21. Китайская версия отличается здесь от текста оригинала. Далее мы приводим ее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но сутра говорит: “Существует *gāgānuśaya*”; она не говорит: “Тогда существует *gāgānuśaya*”. [В момент приятного ощущения (чувствования) *anuśaya gāga* находится в процессе возникновения, *utpadyate*; она не является уже рожденной, *utpanna*. Иными словами, в момент приятного ощущения существует *gāga* в своем действии, пробужденное желание]; когда это ощущение заканчивается, *gāga* засыпает: только тогда существует *anuśaya* этой *gāga*, спящее желание, семя будущего пробужденного желания.

Либо же сутра говорит: *gāgānuśaya*, имея в виду, что *gāga*, первое, есть результат второго, и причина может быть обозначена названием своего следствия.

Исследование этой побочной проблемы завершено. Вернемся к нашей теме». — L'AK, V, с. 7.

Комментируя заключительную часть этой дискуссии, Яшомитра отмечает: «Здесь говорится именно о предрасположенности к страсти (*gāga*), а не о самой страсти, поскольку употреблена [глагольная форма] *bhavati* (существует). В этом состоянии существует предрасположенность (*anuśaya*) к рождающемуся (*utpadyamāna*) страстному влечению. Семя (*bīja*) возникает (*utpadyate*), однако оно еще не возникло (*utpanna*), то есть здесь говорится о естественном состоянии семени (*bīja-prakṛtāvasthā*), — таково намерение (*abhiprāya*) [автора Энциклопедии]». — SAKV, с. 444.

2.22. В санскритском тексте вместо *haitau* следует читать *hetau*; ср. ADV, с. 223 и SAKV, с. 444.

2.23. В карике *bhavarāgo dvidhātujaḥ*, букв.: страсть к существованию, порожденная в двух мирах; ср. *bhavarāgānuśaya* — предрасположенность к страсти к существованию — в списке семи аффективных предрасположенностей.

2.24. В китайской версии далее: «... В противоположность *kāmaṛāga*, влечению к приятным объектам, *kāmaguṇa* (ср. АКВ, III. 3), которое и представляет собой страсть к чувственному миру». — См. L'AK, V, с. 8.

2.25. В карике здесь *antarmukhatvāttanmokṣasaṃjñāvyāvṛttaye kṛtaḥ*.

2.26. Согласно комментарию Яшомитры: «У них, как правило, [обнаруживается] страсть к йогическому сосредоточению. Их страсть, главным образом, — в дхьяне,

связанной с “испытыванием вкуса” (*āsvādanāsaṃprayuktadhyāna*). — См. АКВ, III. 6). У них существует также страсть к дворцам (*vimāna*) и прочему, поэтому и сказано: “главным образом”, “как правило” (*prāyena*). И она (страсть) развернута вовнутрь (*antargmukha*), ибо имеет форму йогической сконцентрированности.

Кроме того, бывает, что [некоторые индивиды] придерживаются идеи (*saṃjñā*), [что эти две сферы существования и есть] освобождение (*mokṣa*). С целью их разубеждения Бхагаван и наставлял относительно страсти к чувственному, страсти к существованию и так далее». — SAKV, с. 444.

2.27. В санскритском тексте *mokṣasaṃjñā*. Яшомитра поясняет: «Эта страсть — по отношению к существованию (*bhava*), но не по отношению к освобождению. Относительно освобождения — жажда (*cchanda*) благих дхарм». — SAKV, с. 445.

2.28. В санскритском тексте здесь *ātmabhāva*; ср. примеч. 2.17.

2.29. «... а не к чувственным объектам». — SAKV, с. 445.

2.30. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, автор «Энциклопедии Абхидхармы» опирается здесь на трактат канонической Абхидхармы «Джнянапрастхану» (5,11). — См. L'AK, V, с. 8.

3.1. В карике *drṣṭayaḥ pañca*
satkāyamithyāntagrāhadṛṣṭayaḥ/
drṣṭīṣṭilavrataparāmarśāvitī punardaśa//

В несколько ином синтаксическом оформлении эта карика воспроизводится автором «Абхидхарма-дипы». — См. ADV, с. 226, kā. /264/.

3.2. В санскритском тексте *pañca drṣṭisvabhāvaḥ* — пять, внутренняя сущность которых — ложное воззрение. Природу других пяти аффективных предрасположенностей Васубандху определяет как *yathā drṣṭisvabhāvaḥ* — по внутренней сущности подобные ложному воззрению. В переводе китайской версии, однако, «пять, которые по своей природе не являются взглядом». — См. L'AK, V, с. 9.

3.3. О «ложной вере в реальность личности» (*satkāyadrṣṭi*) подробно см. АКВ, V. 7. В махаянской Абхидхарме краткое определение этого вида ложного воззрения приводится Асангой: «Что такое идея “Я”? — Это допущение, склонность, идея, точка зрения, мнение того, кто рассматривает пять групп привязанности (*upādāna*) как “Я” или как принадлежащие “Я”. Функция ее состоит в том, чтобы дать основу всякого рода ложным мнениям». — См. L'AS, с. 10. Еще более краткое определение дает Дхармашри в «Абхидхармахридае»: «Когда некто заблуждается относительно вида [живых существ], имеющего чувства и сознание, и верит в “Я” (*ātmagrāha*), то это называется взглядом на индивидуальность». — См. Ahr, с. 50.

3.4. О «ереси приверженности к крайним точкам зрения» (*antagrāhadṛṣṭi*) подробнее см. АКВ, V. 7. У Дхармашри: «Не осознавая природу всех вещей ввиду непрерывности причин, индивид создает понятие их вечности (*śāśvata*) или уничтожения (*uccheda*). Однако вечность и уничтожение — это две крайности, о которых говорил Почитаемый-в-мире. Когда придерживаются взгляда относительно крайностей, то это называется ересью крайностей». — Ahr, с. 49–50. По определению Асанги: «Что такое идея приверженности к крайним взглядам? — Это допущение, склонность, идея, точка зрения, мнение того, кто рассматривает пять групп привязанности как вечные или как уничтожающиеся [после смерти]. Функция ее состоит в том, чтобы служить препятствием для освобождения с помощью Среднего пути». — См. L'AS, с. 10.

3.5. О «ереси как ложном воззрении» (*mithyādrṣṭi*), то есть о ложном воззрении в собственном смысле, подробнее см. АКВ, V. 7. У Дхармашри: «Взгляд, отрицаю-

щий реальность того, что существует в действительности, есть ложный взгляд». — Ahr, с. 50. По определению Асанги: «Что такое ложное воззрение? — Это допущение, склонность, идея, точка зрения, мнение того, кто отрицает причину или следствие, или действие (kriyā), или кто отвергает реальность того, что существует в действительности (sad vastu), прибегая к ложному воображению. Функция его состоит в том, чтобы полностью вырвать корни благого и дать основу для укрепления корней неблагого, чтобы пребывать в неблагом и не пребывать в благом». — См. L'AS, с. 10.

3.6. О «привязанности к ереси» (dṛṣṭiparāmarṣa) подробнее см. АКВ, V. 7. У Дхармашри: «Когда нечистые дхармы воспринимаются как самые лучшие, то подобный взгляд есть порочное пристрастие к ереси». — См. Ahr, с. 50. По определению Асанги: «Что такое привязанность к ложным мнениям? — Это допущение, склонность, идея, точка зрения, мнение того, кто рассматривает ложное мнение или пять групп привязанности, которые образуют основу для ложных мнений, как самое лучшее, наиболее возвышенное, знаменитое, превосходящее [все остальное]. Ее функция состоит в том, чтобы дать основу для привязанности к ложным воззрениям». — См. L'AS, с. 10.

3.7. О «привязанности к ложной практике обетов и ритуалов» (śīlavrataparāmarṣa) подробнее см. АКВ, V. 7. У Дхармашри: «Когда то, что не является причиной, рассматривается как причина, то такой взгляд есть привязанность к пустым правилам и ритуалам». — См. Ahr, с. 50. И далее Дхармашри добавляет: «Эти пять аффективных предрасположенностей имеют природу обыденной мудрости (grajñā), поэтому они называются воззрения». — См. там же. По определению Асанги: «Что такое привязанность к соблюдению обетов и ритуалов? — Это допущение, склонность, идея, точка зрения, мнение того, кто рассматривает соблюдение обетов и ритуалов или пять групп привязанности, которые образуют основу, как чистые, правильные и ведущие к освобождению. Ее функция состоит в том, чтобы дать основу для бесплодных усилий». — См. L'AS, с. 10.

3.8. В этой связи большой интерес представляет примечание Л. де ла Валле Пуссена к переводу последнего предложения китайской версии: «Ануśауа по своей природе бывают десяти видов. Принимая в расчет сферу, к которой они относятся, и способ их устранения (видение каждой из четырех Истин и медитации), получаем число 98. Согласно йогачарам — 108.

Васубандху, верный своей программе, излагает систему [канонической] Абхидхармы. Вот резюме “Пракаранапады” (XXIII. 10, 21–29):

— Сколько из 98 ануśауа относятся к Kāmadhātu?.. Сколько устраняются посредством видения?.. Сколько из 36 ануśауа kāmādhātu устраняются посредством видения [Истины] страдания?..

— Что означает слово ануśауа? — Оно означает апи, ануśауа, ануśаṅга, анубандха (о семантике этих ключевых слов см. наш перевод АКВ, V. 39. — *Примеч. пер.*). Ануśауа, которая не отброшена и не полностью познана (parijñā), “находит приют и поддержку” (anuśete, что трактуется в АК как pratiṣṭhāṃ labhate, puṣṭiṃ labhate) благодаря двум факторам: объекту (ālambana) и ассоциированным дхармам. Она “находит приют” в том dhātu, к которому она относится, но не в другом (V.18).

Существуют 12 ануśауа: kāmāgānuśауа, pratigha, rūparāgā, ārūparāgā, māna, avidyā, satkāyadrṣṭi, antagrāhadrṣṭi, mithyādrṣṭi, dṛṣṭiparāmarṣa, śīlavrataparāmarṣa, vicikitsānuśауа.

— Каким образом “находит приют” kāmāgānuśауа? — Благодаря приятному, доставляющему наслаждение. — Каким образом... pratigha? — Благодаря

неприятному... — Каким образом... gūpaṛāgā? — Благодаря приятному... — Каким образом... māṇa?..

— Почему возникает kāmaraḡāṇuṣāya? — По трем причинам: 1) она не отброшена, не познана полностью; 2) благодаря наличию дхарм, способствующих взрыву (paryavasthāna) kāmaraḡā; 3) благодаря наличию неверного суждения (auṇiṣomaṇasikāra, — V. 34).

Эти 12 aṇuṣāya образуют 7 (относя gūpaṛāgā и āgūpaṛāgā к классу bhavaṛāgā и 5 dṛṣṭi — к классу dṛṣṭyaṇuṣāya).

Эти 7 aṇuṣāya образуют 98 (насчитывается столько же kāmaraḡāṇuṣāya, сколько существует категорий kāmaraḡā: категория, устраняемая посредством видения [истины] страдания, и т.д.).

— Сколько из 98 aṇuṣāya универсальных (sarvatraḡa), сколько — неуниверсальных?

— Универсальных — 27, неуниверсальных — 65, обоих видов — 6.

— Сколько из них имеют загрязненный объект (sāsravāḡambana, — V. 18), сколько — причинно-обусловленный (saṃskṛtāḡambana)?

— Сколько из них “находят приют и поддержку” (aṇuṣete. — V. 17) в своем объекте? в ассоциированных дхармах? в объекте и ассоциированных дхармах? ни в том, ни в другом?» — См. L’AK, V, с. 9–10, примеч. 2.

3.9. В санскритском тексте, соответственно, darṣanaṇpraḡātavya (букв.: должствующее быть устраненным посредством видения) и bhāvaṇāṇpraḡātavya (букв.: должствующее быть устраненным посредством практики йогического сосредоточения, то есть «окультурирования» [психики]).

Понятие устранения (praḡāḡa) дхарм «с притоком аффектов», то есть их последовательное выведение из актуальной динамики психической жизни индивида, рассматривается Васубандху в АКВ, I. 40:

— Сколько классов элементов могут быть устранены посредством видения [Истин], сколько — посредством практики созерцания и сколько не могут быть устранены?

— Что касается материальных элементов (gūpa), то все.

Десять [классов] устраняются посредством созерцания, пять — также.

[Пять — классы] чувственного сознания.

Последние три — трех видов.

Класс разума, класс дхармических элементов и класс ментального сознания — эти три класса, перечисленные в принятом списке, трех видов: [1] девяносто восемь аффективных предрасположенностей (aṇuṣāya), сосуществующие с ними [дхармы] и их “обретения” (praḡatī) вместе с “сопровождением” устранимы посредством видения [Благородных истин]; [2] остальные дхармы с притоком аффектов устраняются посредством практики созерцания; [3] дхармы без притока аффектов не устраняются.

— А разве и другие [дхармы, например] родовая характеристика “обычный человек” или словесная и телесная деятельность, ведущая к неблагим формам рождения, не могут быть устранены посредством видения [Истин]?

— Нет, они не могут быть устранены таким способом, так как это противоречило бы [истине] Благородного пути. Поэтому [и сказано] в краткой форме:

ни незагрязненные, ни материальные [дхармы]

не могут быть устранены посредством видения [Истин].

Не существует ничего незагрязненного или материального, что могло бы быть устранено посредством видения Истин...

рожденное не-шестым — также.

Шестым [в принятой классификации дхарм по источникам сознания] называется разум (манас) как источник ментального сознания. Отсюда, рожденное не разумом есть рожденное не-шестым (aśaṣṭhajam), то есть пятью органами чувств, и оно также не может быть устранено посредством видения [Истин]». Подробнее см. АКВ, IV. 11–12.

4.1. Ср. «Абхидхармахридая»: «Необходимо знать, что в чувственном мире существуют десять [аффективных] оков первого вида. Семь из них — двух видов. Восемь из них должны быть устранены посредством видения пути». — Ahr, 69. с. 49. То же в «Абхидхарма-дипе»: «Здесь (iha, то есть в этом мире) десять устранимы посредством видения страдания; семь уничтожаются посредством видения причины (hetvikṣaṇa); семь устраняются посредством прекращения (apavarga); восемь уничтожаются посредством видения пути (mārgekṣaṇa)». — См. ADV, с. 227, карика [265]. Определенный интерес представляет выбор синонимического ряда ключевых слов (терминов), используемых ортодоксальными вайбхашиками (ṭkṣaṇa вместо darṣaṇa, apavarga вместо nirodha и т. д.).

4.2. В махаянской Абхидхарме проблема устранения (praṇāṇa) рассматривается в несколько ином развороте. «Что должно быть устранено посредством видения? Сколько [групп и прочего] должно быть устранено посредством видения? С какой целью исследуется то, что должно быть устранено посредством видения?

— То, что следует устранить посредством видения, должно быть понято как ложное, нечистое, спекулятивное (parikalpita) воззрение, сомнение, основа ложного воззрения (dṛṣṭisthāna), какие бы то ни было загрязнения (аффекты), основные и производные (upakleśa), виновные (vipratipannā) [в подкреплении] ложных воззрений, какие бы то ни было физические и вербальные действия, имеющие своей причиной ложные воззрения, и все группы, классы элементов и источники сознания, ведущие к неблагим формам существования (āpāyika). Часть всех [групп и т. д.]. [Они исследуются] с целью устранения привязанности к “Я”, наделенному (samprapṇa) видением». — См. L’AS, с. 41.

4.3. В санскритском тексте darṣaṇamārga, путь видения Благородных истин, обретаемый непосредственно после реализации высшего мирского опыта (laukikāgradharma; о нем подробно см. АКВ, VI. 19), в котором постигается принципиальная неудовлетворительность существования в мире, где господствует причинно-следственная зависимость. В буддологической литературе структура пути видения достаточно полно была описана Г. Гюнтером, и ниже мы приводим основные аспекты его реконструкции. «После того как был обретен высочайший мирской опыт, возникает чистый dharmajñānakṣānti, имеющий отношение к неудовлетворительности мира чувственности (L’AK, VI. 25cd–26a). Как подразумевает само название, это — принятие реальности как она есть, и в этом принятии мы находим то специфическое знание из опыта (jñāna), которое делает нас свободными в нашем взаимодействии с тем, что эту реальность и составляет.

Такое принятие, не будучи самим знанием, рассеивает все сомнения, поскольку по своей сути оно есть бесстрастное исследование природы реальности (L’AK, VII. 1). Поэтому такое специфическое принятие, возникающее после долгой практики концентрации сознания и медитации и не сдерживаемое никакими эмоционально окрашенными соображениями, есть также беспрепятственный путь (ānantaryamārga. — L’AK, VI. 28). Только отсутствие сомнения может дать нам знание природы реальности (dharmajñāna), которое, подобно своей материнской почве — принятию, так-

же является чистым. С обретением этого “принятия” индивид, который стремится к просветлению, становится духовным аристократом (*ārya*) и может достичь первого плода своего стремления — статуса личности, вступившей в поток, устремленный к просветлению, Нирване. С обретением “знания” этот же самый индивид достигает обладания (*prāpti*) определенным исчерпанием нестабильности (*nirodha*). Поскольку он становится освобожденным только посредством знания, то знание и есть путь освобождения (*vimuktimārga*. — L’AK, VI. 26d).

Из этого знания неудовлетворительности мира чувственности (*kāmadhātu*), которое, как мы должны всегда помнить, не является пропозициональным, проистекает принятие неудовлетворительности более высоких медитативных миров — *Rūpadhātu* и *Ārūpadhātu*. Такое принятие, в свою очередь, приводит к знанию. Следуя после предшествующих явлений сознания, эти два типа принятия и знания получают, соответственно, названия *anvayaajñānakṣānti* и *anvayaajñāna* (L’AK, VI. 26d).

Аналогичным образом, четыре таких ментальных явления возникают в связи с каждой из остальных трех Благородных истин — Возникновения неудовлетворительности (*samudaya*), Прекращения неудовлетворительности (*nirodha*) и Пути, ведущего к прекращению неудовлетворительности (*mārga*). Всего существует восемь аспектов “принятия” и восемь аспектов “знания” (*dharmajñāna*)... Из этих шестнадцати ментальных явлений первые пятнадцать относятся к пути видения [Благородных] истин (*darśanamārga*), а последнее принадлежит уже пути практикования того, что было увидено (*bhāvanāmārga*. — L’AK, VI. 28). Тогда как первые пятнадцать скорее походят на отдельные изолированные явления, хотя и взаимодействующие таким образом, что каждое явление следует после другого и что каждое из них отлично от предшествующего, шестнадцатое ментальное явление может только самоповторяться и поэтому образует непрерывность». — См. Guenther, 1957, с. 336–339.

Большой интерес представляет определение пути видения в махаянской Абхидхарме, которое, воспроизводя, точнее — заимствуя основные положения концепции вайбхашиков, как она изложена Васубандху, имеет некоторую специфику. «Что такое путь видения? — Говоря кратко, это непостижимое сосредоточение сознания, обретенного непосредственно после высшей мирской добродетели и связанное с мудростью (*prajñā*). Оно подобно также чистому знанию субъектно-объектных отношений. Кроме того, это также непосредственное осознание объектов, свободное от всяческих условных обозначений как различных сущностей, так и “дхарм”. — См. L’AS, с. 107. Переводчик «Компендиума» В. Рахула полагает, что в последнем предложении имеется в виду постижение вещей (так он трактует ключевое слово *dharma*), проникновение в их сущность, видение вещей такими, как они есть в реальности, вне всех условных обозначений и символов. — См. там же, примеч. 1, а также L’AK, V, с. 10–11, примеч. 1.

5.1. В карике *bhāvanāheya* (= *prahātavya*). В широком смысле *bhāvanā* понимается как «окультуривание» сознания, его развитие (ср. интерпретацию Ч. Виллемена в переводе Ahr, [70], с. 49). Согласно абхидхармистской традиции, *bhāvanā* есть «обращение пристального внимания на то, что было увидено». — См. Ats, III. с. 327 и АКВ, VI. 1. Иными словами, если «видение» соответствует инсайту, мгновенному прорыву, прозрению, то «созерцание» призвано зафиксировать это состояние сознания, сделать его нормой «истинного видения» реальности.

Рассматривая концепцию Пути в Тхераваде, автор комментария к палийскому каноническому трактату «Дхаммасангани» говорит: «Видение упоминается в связи с Путем вступления в поток (*sotāpatti*). Он называется видением (*dassana*) потому,

что впервые прозревает Нирвану. Но хотя входящий в него познавательный момент (*gotrabhū*, — интерпретация Г. Гюнтера) позволяет как бы мельком впервые увидеть Нирвану, тем не менее он может быть уподоблен человеку, который прибыл к царю с неким поручением, но увидел царя лишь издали, когда тот в сопровождении придворных выезжал на слоне на прогулку. Когда же по возвращении домой его спросили, видел ли он царя, то он был вынужден ответить, что нет, поскольку цель поручения не была достигнута. Так и этот познавательный момент прозревания Нирваны не является видением в собственном смысле слова, поскольку необходимая задача — избавление от эмоциональной нестабильности — не была реализована. Этот познавательный момент выполняет лишь функцию обращения на Путь». — *Ats*, III, с. 508 (отредактированный перевод Г. Гюнтера, 1957, с. 297–298).

5.2. В санскритском тексте *mārgābhyāsa*, ср. КЙ, с. 92 (I. 13):

«... практика есть [непрерывное] усилие по сохранению устойчивости сознания. Устойчивость есть отсутствие разворачивания сознания, невозмущаемость его течения. Практика (*abhyāsa*) — это непрерывное усилие, [предпринимаемое] с данной целью, энергичность, упорство в желании достичь [состояния устойчивости] и [соответствующий] образ деятельности по ее реализации».

Согласно толкованию Яшомитры, «окультуривание» сознания (*bhāvanā*) называется практикой (*abhyāsa*) потому, что увидевший истину обращается к нему снова и снова. — См. *SAKV*, с. 445.

5.3. В санскритском тексте *ekarākāḡa*. Как говорит Яшомитра, это ложное воззрение бывает лишь одного вида, поскольку оно ввергает индивида в страдание, постоянно навязывая идею «Я» или «мое». Поэтому оно и устраняется только посредством видения Истины страдания. — См. *SAKV*, с. 445.

5.4. Согласно комментарию Яшомитры, ложное воззрение в собственном смысле слова (*mithyādṛṣṭi*) связано с отрицанием свойств всех четырех Благородных истин; соответственно, оно и может быть устранено посредством видения четырех Истин. — См. *SAKV*, с. 445.

5.5. Согласно комментарию Яшомитры, привязанность к ложной практике обетов и ритуалов — двух видов потому, что она связана с ошибочным представлением о вечном атмане как конечной причине — Ишваре и прочем, а также с принятием в качестве пути того, что таковым не является (*amārga*). Отсюда — два вида устранения этой привязанности — посредством видения Истины страдания и Истины пути. — См. *SAKV*, с. 445.

5.6. См. определение практики созерцания у Асанги: «Что должно быть устранено посредством ментальной культуры? Сколько [групп и прочего] должно быть устранено посредством ментальной культуры? С какой целью исследуется то, что должно быть устранено посредством ментальной культуры? — В противоположность дхармам, устраняемым посредством видения, это — дхармы, связанные с притоком аффектов (*sāsrava*), которые [располагаются] выше пути видения у индивида, обретшего этот [путь]. Это часть всех [групп и прочего]. Они исследуются с целью устранения привязанности к “Я”, обладающему ментальной культурой». — *L’AS*, с. 41.

5.7. В санскритском тексте *ālambanāḥ*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен опирается на комментарий Яшомитры (*SAKV*, с. 446): «Например, воззрение, характеризующееся отрицанием существования (*nāstidṛṣṭi*), или ложное воззрение как таковое (*mithyādṛṣṭi*), когда оно состоит в отрицании Истины страдания, представляют собой *anuśaya*, устраняемую посредством видения страдания». — См. *L’AK*, V, с. 12, примеч. 1.

5.8. В карике здесь apratigha, что Васубандху объясняет затем в автокомментарии как arahāya — исключая, при исключении. Ключевое слово «отвращение» (pratigha), маркирующее ряд аффективных состояний от недоброжелательности до ненависти, интерпретируется Асангой как неприязненность (āghāta) по отношению к живым существам, страданию или условиям страдания. — См. L'AS, с. 9. Как поясняет Яшомитра, в мире форм и в мире не-форм не существует ощущения (чувства) страдания, поэтому там нет и отвращения, имеющего его своей опорой. Подробнее см. SAKV, с. 446.

5.9. В санскритском тексте ākāraprakāradhātubhedaiḥ. Согласно комментарию Яшомитры, ākāra означает здесь конкретную форму ложного воззрения («Я», «мое», вечность, уничтожение и т. д.), а prakāra — вид аффекта, определяемый способом его устранения (видением соответствующей Истины или практикой созерцания). — См. SAKV, с. 446.

6.1. В санскритском тексте bhavāgrabhūmija. «Вершина бытия» (bhavāgra) — высшая сфера существования в мире не-форм, соответствующая последней ступени йогического сосредоточения, «на которой нет ни восприятия, ни невосприятия». Подробно см. АКВ, III. 7 и VI. 43.

6.2. Подробно см. наш комментарий 4.3.

6.3. Ср. также перевод Л. де ла Валле Пуссена: «Под kṣāntis (принятие) следует понимать dharmajñānakṣāntis (принятие дхармического знания) и anvaayañānakṣāntis (принятие последующего знания, — VI. 26c). Среди anuśayas, которые уничтожены посредством kṣāntis, те, что относятся к bhavāgra, устранены только с помощью видения, поскольку их устраняет лишь anvaayañāna. [Только Āgyas устраняют эти anuśayas посредством чистого пути] (VI. 45c).

Те из них, что относятся к восьми другим bhūmis (Kāma, Rūpa и три первых сферы Āgūra), устраняются либо посредством видения, либо с помощью медитации: Āgyas отбрасывают их только посредством видения, но не медитации, благодаря dharmajñānakṣāntis или anvaayañānakṣāntis, в зависимости от того, имеются ли в виду anuśayas Kāmadhātu или anuśayas более высоких сфер существования; Pṛthagjanas отбрасывают их только с помощью медитации, но не видения, поскольку эти anuśayas могут быть отброшены посредством медитации lokasamvṛtijñāna (VII. 9)). — L'AK, V, с. 13–14.

6.4. Яшомитра поясняет, что аффективные предрасположенности, разрушаемые не с помощью интеллектуального принятия [дхармических истин] (akṣāntivadhya), устраняются во всех сферах существования — от чувственного мира вплоть до «вершины существования» — как благородными (āgū), так и обычными людьми (pṛthagjana) только посредством практики созерцания (окультурирования сознания). Эта практика может быть как мирской (laukika), так и сверхмирской (lokottara), однако на ступени «вершины существования» возможно лишь сверхмирское созерцание. — См. SAKV, с. 447.

6.5. В санскритском тексте bāhyakāḥ — те, кто придерживается внешних по отношению к буддизму учений.

6.6. Ср. «Махакаммавибханга-сутту» палийского канона (MN, сутта 136). Перевод китайской версии здесь несколько отличается от текста оригинала: «Некоторые ученые утверждают, что неверные (bāhyakā) не могут устранить anuśayas, уничтожаемые посредством воззрения, так как “[Маха]кармавибхага-сутра” учит, что mithyādr̥ṣṭi относительно чувственного мира продолжает проявляться у неверных, хотя и отрешенных [от него] (vītarāga), то есть оставивших gāga к чувственному ми-

ру, *gāga*, которая устраняется посредством медитации. И “Брахмаджала-сутра” говорит, что отрешенные [от мира] неверные придерживаются разных ложных взглядов относительно чувственного мира: среди них есть люди, которые выдумывают теории о прошлом, этерналисты, частичные этерналисты, защитники случайности. [Поскольку можно возразить, что “воззрения” этих людей, отрешенных от чувственного мира, принадлежат миру форм, мы утверждаем, что] чувственный мир не может быть предметом страстей мира форм, ибо они отрешены от чувственного мира. Следовательно, они не избавились от ложных воззрений чувственного мира». — См. L’AK, V, с. 14.

6.7. В санскритском тексте *ahetusamutpattika*. Подробно об этих учениях см. Jaytilleke, с. 143–144, 149 и след.

6.8. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 450. О сверхъестественных способностях (*ṛddhi*) подробно см. АКВ, VII. 48.

6.9. В санскритском тексте *nāmato nirdiṣṭa na svabhāvataḥ*.

7.1. В санскритском тексте *rañcorpādānaskandhāḥ*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Как показывает версия Сюань-цзана и другие источники, Васубандху излагает здесь объяснение Саутрантиков. — Именно на этой этимологии и основывается тибетская версия: *’jig tshogs la lta ba* = “взгляд на совокупность того, что погибает”».

Сюань-цзан: “Верить в «Я» и «мое» — это воззрение *sat-kā-ya*. Здесь *sat* — брешное, преходящее; то, что называется *kā-ya*, есть совокупность, собрание: таким образом, это «собрание непостоянных вещей». *Kā-ya* есть *sat*, откуда *sat-kā-ya*. Это *sat-kā-ya* есть пять. Данное выражение используется для того, чтобы отбросить идею постоянства и единства, так как именно по причине этих двух идей и существует вера в «Я». — Вайбхашики объясняют: потому что существует — *sat*; значение «тело» (*kā-ya*) — как сказано выше. Говорится, что этот взгляд опирается на «существующее тело», для того, чтобы отбросить мысль о том, что идея «Я» и «мое» не имеет объекта (опоры) [пояснение издателя: опровержение саутрантиков]. Этот взгляд получает наименование *satkāya* потому, что он возникает благодаря *satkāya*”.

Комментарий в «Виджняптиматра»: “Саутрантики говорят, что *sat* означает «ложный, обманчивый»; *kā-ya* = тело; *da-li-s-ti* (китайская транскрипция *dṛṣṭi*) — взгляд; «тело» означает «скопление», это — метафорическое обозначение скопления, совокупности; взгляд, возникший относительно тела-скопления, есть «ложный взгляд на тело-скопление». Будда опровергает будущую доктрину сарвастивадинов, согласно которой [правильное] наименование — «взгляд на существующее тело»; поэтому он и говорит слово *sat* — «ложный». Это же самое слово *sat* означает «существующий», но здесь оно имеет значение «ложный» согласно этимологии *sīdantīti sad iti* (чтение С. Леви).

Сангхабхадра (XXIII. 5, 9в) объясняет: “В силу причины (несомненно, *sabhāgaḥetu*, см. АКВ, II. 52) и наставления глупцы признают «Я» и «мое» в пяти личностных группах (*upādāna*). Этот взгляд называется *satkāyadṛṣṭi*.”

— *Sat* — потому что существует; то, что называется *kā-ya*, есть совокупность (*rāṣi*): его значение — скопление (*samavāya*, *āśaya*). *Kā-ya* есть *sat*, следовательно, *sat-kā-ya*. Это передает значение реального существования и множественности.

— Этот взгляд допускает [существование] «Я», однако «Я» не существует. Объект этого взгляда обозначают словом *sat* для того, чтобы отбросить идею, что взгляд возникает, имея своим объектом несуществующее; и из опасения, что, как следствие, может возникнуть вера в реальность «Я», этот объект обозначают затем словом

kāya. Иными словами, те, кто верят в «Я», находят единую сущность «Я», либо в одной непрерывной последовательности [= последовательности мыслей, *cittasamtati*], либо в нескольких непрерывных последовательностях [последовательности мыслей и явлений сознания, последовательности материальных элементов]. Однако эти последовательности не есть «Я», поскольку kāya представляет собой множественность.

Ввиду того что этот взгляд относительно «Я» имеет своим объектом *satkāya*, он называется *satkāyadrṣṭi*; смысл здесь в том, что его объектом выступают пять личностных групп (*upādānaskandha*). Фактически в сутре сказано: «То, что все брахманы и шраманы рассматривают как “Я”, есть на самом деле пять *upādānaskandhas*». Вот почему Бхагаван дал название *satkāyadrṣṭi* только воззрению относительно «Я» и «мое» с тем, чтобы не возникало убеждение в том, что сознание имеет своим объектом нечто несуществующее (поскольку «Я» не существует), или что «Я» существует (поскольку сознание имеет своим объектом лишь существующее, но не несуществующее)».

— Саутрантик (то есть Васубандху) дает следующее объяснение: Мы имеем *sat* ввиду гибели, исчезновения, и совокупность — то, что называется kāya, то есть совокупность непостоянных вещей. Kāya есть *sat*, отсюда *satkāya*. Эта *satkāya* и есть пять личностных (*upādāna*) групп. Данное выражение используется для того, чтобы устранить идеи постоянства (вечности) и единства (целостности), поскольку вера в существование “Я” основана на двух этих идеях.

— Но чему помогает присоединение слова *sat* (со значением исчезающее)? Достаточно одного слова kāya для устранения идеи постоянства. Если *sat* означает исчезающее (погибающее), то тогда следует говорить просто *kāyadrṣṭi*: не существует дхармы вечной и способной создавать совокупность. Поэтому какой смысл определять kāya словом, означающим погибающее?» — L’AK, V, с. 15–17.

7.2. В санскритском тексте *sāśravāḷambala* — объект (опора) с притоком аффектов. К числу воззрений, «опора» или объект которых загрязнен притоком аффектов, Яшомитра относит все пять видов ложных (*viparīta*) воззрений. — См. SAKV, с. 450.

7.3. В санскритском тексте *satkāya*, что означает здесь, согласно трактовке Яшомитры, пять групп привязанности (*upādānaskandha*). — SAKV, с. 450. О группах привязанности как о пяти «личностных» (индивидуальных) группах см. АКВ, I, 8.

7.4. В санскритском тексте *ātmiya*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит толкование «Вибхаши» (49, 11): «Этот взгляд, имея своей сферой *satkāya*, называется *satkāyadrṣṭi*.

— Вопрос: существуют и другие взгляды, которые имеют своей сферой (объектом) *satkāya*, но не *asatkāya*; будут ли они также называться *satkāyadrṣṭi*? — Другие взгляды имеют своей сферой *svakāya* или *parakāya*, *satkāya* или *asatkāya*, однако они не называются *satkāyadrṣṭi*. Имеющие своей сферой *svakāya* [означает] имеющие в качестве объекта свою собственную сферу (*dhātu*) или ступень существования (*bhūmi*); имеющие своей сферой *parakāya* — имеющие в качестве объекта не собственную сферу, другую ступень существования. Имеющий своей сферой *satkāya* означает: загрязненное (*sāśrava*). . . Этот взгляд, который имеет своим объектом *satkāya*, представляет собой веру в “Я” и “мое”, поэтому он и называется *satkāyadrṣṭi* . . . Васумитра говорит: “Этот взгляд имеет своим объектом только *svakāya*, поэтому он называется *satkāyadrṣṭi*; пять групп привязанности (*upādāna*) и есть то, что называется *svakāya*». — См. L’AK, V, с. 17, примеч. 1.

7.5. Ср. SN, II, 17: «Утверждение, что все существует, — это одна крайность, утверждение, что ничто не существует, — другая; отвергая обе крайности, Бхага-

ван излагает учение о среднем пути». П. Джайни приводит два определения ереси приверженности к крайним точкам зрения в махаянской традиции: «Существует начало мира, не существует начала мира» — подобные воззрения называются ересью приверженности к крайностям. И второе: «Отсутствие знания о причинах, условиях и созревании следствий, основанное на представлении о вечности или уничтожении, есть приверженность к крайним точкам зрения». — См. ADV, с. 230, примеч. 2.

7.6. В санскритском тексте, соответственно, *apavādika* и *saṃāgorika* (о лексических значениях этих ключевых слов см. BHSD, с. 570). В своем «Компендиуме» Асанга определяет их в первом приближении: «— Сколько из этих воззрений — утверждающие (приписывающие), сколько — отрицающие? — Четыре из них — утверждающие (*saṃāgora*) вследствие того, что они приписывают специфическую природу (*svabhāva*) познаваемому (*jñeya*), а также вследствие того, что они придают более высокую чистоту [соответствующему] мнению. Одно из них — отрицающее (*apavāda*)». — См. L'AS, с. 10–11 и примеч. 1 (с. 11), где приводится комментарий Буддхасимхи, несколько меняющий смысл сказанного.

7.7. В санскритском тексте *śīlavratamātraka*.

7.8. Яшомитра полагает, что последнюю фразу следует понимать как «привязанность к практике ритуала и прочему, поскольку внешняя практика ритуала включается в группу материального (*gūṇa*); поэтому необходимо добавить “и прочее” (*ādi*), чтобы охватить также и другие группы соотнесения». — См. SAKV, с. 450.

7.9. Подробно об опровержении креационистских концепций брахманизма см. АКВ, II. 64.

8.1. В комментарии Яшомитры далее: «... не является привязанностью к идее первопричины, порожденной этой [ложной верой]. Каким же образом она устраняется вследствие видения [Истины] страдания? Следовательно, она может быть устранена лишь посредством видения [Истины] возникновения страдания — таков здесь подразумеваемый смысл (*abhiprāyaḥ*)». — SAKV, с. 450. Л. де ла Валле Пуссен вводит это пояснение непосредственно в корпус перевода китайской версии. — См. L'AK, V, 7. с. 19–20.

8.2. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, это — цитата из «Корневой шастры» (Джнянапрастхана, 20, 11). — См. L'AK, V, с. 20.

8.3. Реконструкция на основе комментария Яшомитры, который отмечает, что обвинение оппонента в нарушении логической процедуры аргументации (*atiprasaṅga*) принадлежит Учителю [Васубандху]. — См. SAKV, с. 451.

8.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Впрочем, не видно, каким образом привязанность к ложной практике ритуала может иметь отношение к дхарме, которая должна быть оставлена посредством Истины пути». — L'AK, V, с. 20.

8.5. В комментарии Яшомитры: «... к пути, принимаемому последователями санкхьи и других [школ]». — SAKV, с. 451.

8.6. Яшомитра говорит, что, выражая сомнение, Учитель излагает здесь не свою точку зрения (на *svamataṃ darśitam*), и далее воспроизводит аргументацию неизвестного знатока Абхидхармы, который опровергает возражение по поводу нарушения логической процедуры доказательства (*atiprasaṅga*), а также возражение ортодоксального вайбхашика Сангхабхадры. В ходе изложения становится очевидным, что этот «некто» (*kaścit*) придерживается концепции Виджнянавады, согласно которой насчитывается 128 аффектов (*kleśa*), или аффективных предрасположенностей (*anuśaya*). В чувственном мире 40 из них устраняются посредством видения четырех Благородных истин и 6 — посредством практики созерцания, а именно: инстинктив-

ная, неотрефлексированная вера в существование «Я» (*akalpika satkāyadr̥ṣṭi*), ложное воззрение относительно уничтожения (*ucchedadr̥ṣṭi*), врожденное страстное влечение (*sahaḥa gāga*), ненависть/отвращение, гордыня и неведение. То же самое, при исключении пяти видов отвращения, происходит и в двух более высоких сферах существования. — См. SAKV, с. 451–452 и L'AK, V, с. 21, примеч. 1, где Л. де ла Валле Пуссен приводит аналогичную точку зрения, изложенную в «Абхисама-аланкара-алоке».

9.1. В тексте карики *viparyāśacatuṣkam*. В своей монографии «Буддийская мысль в Индии» Э. Конзе пишет: «Имя существительное *viparyāśa* образовано от корня *as*: *vi-par-y-ās-a*. *As*, *asyati* означает бросать, бросает, и само слово используется в выражении “переворачивание повозки”. Его перевод “извращенные взгляды” оставляет желать лучшего, и другие предпочитают переводить его как “извращение”, “перевернутость”, “ложное понятие”, “ошибка”, “заблуждение” или “перевернутые воззрения”. В любом случае, *viparyāśas* есть ложные поиски — человек ищет постоянства и прочего не в том месте. Они представляют собой ошибки, изменение истины на противоположность, и вследствие этого переворачивание, разрушение внутреннего покоя, ибо ни один факт сам по себе никогда не может вывести из душевного равновесия, не будучи подвергнутым ложной интерпретации. Канонические тексты отождествляют *viparyāśa* с “неблагоразумным вниманием” — корнем всех неблагих дхарм — и с неведением, заблуждением и ложной кажимостью. “Живые существа никогда не выйдут за пределы этого нереального мира рождения и смерти до тех пор, пока мысли их извращены четырьмя извращенными воззрениями” (MVr., XVI, с. 296). С другой стороны, понимание того, что не извращено, является исключительной прерогативой мудрости. Мудрость имеет своим объектом “неизвращенное своебытие (*svabhāva*) дхарм”, и быть “неизвращенным” есть синоним “истины”; своебытие дхарм определяется как “неизвращенность их неотъемлемой природы”. — См. Conze, 1962, с. 40.

9.2. В санскритском тексте *ātmanaviparyāśa*, ср. интерпретацию такой «ложной идеи “Я”» в виджнянавадинской традиции (комментарий к первому стиху «Парамартха-ратха»): «Доказав, таким образом, с точки зрения абсолютной реальности (*paramārthataḥ*), что нет ни господина, ни того, кто действует, ни того, кто чувствует, а [существуют] только причины и следствия, [автор] теперь демонстрирует... как могут быть опровергнуты возражения [против этого], как определяются причины и следствия и как в этом [то есть в причинах и следствиях] ложно усматривается [идея] “Я”» (санскритский текст вместе с переводом издан Л. Шмитхаузенем в ĀV, I. Приложение II, с. 234–235).

9.3. В санскритском тексте *viparyāśasūtrāt*; далее в квадратных скобках мы приводим пояснения Яшомитры. — См. SAKV, с. 454.

9.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, взгляд на “мое” отличается от взгляда на “Я”, от которого он произведен». — См. L'AK, V, с. 22.

9.5. В карике здесь *viparītataḥ/nitīraṇāt samāropāt*. Яшомитра подчеркивает в своем комментарии, что только совокупное наличие этих трех оснований обуславливает ошибочность (извращенность) мысли или представления, «переворачивает» их. — См. SAKV, с. 454.

Дхармашри рассматривает «извращенности» в разделе «О канонических текстах» (*sūtravarga*) «Абхидхарма-хридан»: «Вопрос: Почитаемый-в-мире учил о существовании четырех извращенностей (*viparyāśa*): мысли, понятий, представлений и взглядов, благодаря которым в том, что неечно, усматривается вечность; в

том, что есть страдание, усматривается счастье; в том, что нечисто, усматривается чистота, и в том, что есть “не-Я”, усматривается “Я”. С помощью какого видения устраняются эти [извращенности]? Какова их природа?

Ответ: [199]

Следует знать, что существует четыре вида извращенностей, устраняемых посредством видения страдания. Они имеют природу трех ложных воззрений. Как сказано, устранение ложных воззрений достигается посредством истинного воззрения.

...все четыре извращенности должны быть устранены посредством видения страдания, поскольку они присутствуют лишь в том, что подвержено страданию.

Они имеют природу трех ложных воззрений. Как сказано, устранение ложных воззрений достигается посредством истинного воззрения: извращенности по своей природе есть воззрения. Наиболее значимое в трех [ложных] воззрениях — это их извращенность. Ложное воззрение относительно реальности “личности” называется видением атмана. При воззрении, [принимаящем] крайности, человек видит вечность и уничтожение. В случае привязанности к ложным воззрениям то, что нечисто, видится как чистое. Все они возникают относительно того, в чем существует страдание, и имеют природу ложных воззрений. Поскольку мысли, понятия и воззрения создают путаницу, они называются извращениями мысли, понятия и воззрения, но это не означает, что они являются извращениями по своей природе». — Ahr, с. 143–144.

9.6. В санскритском тексте на *santīrikāḥ*; ср. АКВ, I, 41:

«Мудрость, возникшая одновременно с пятью [видами чувственного] сознания, не есть воззрение, поскольку она — не-суждение».

Воззрение есть [форма] суждения (*santīrikā*), так как оно возникает из предварительного размышления (*upadhyāna*). Что касается мудрости, возникающей одновременно с пятью [видами чувственного] сознания, то она таковой не является. Поэтому она не может быть названа воззрением».

9.7. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, в AN, II, 52. Далее автор комментария к «Абхидхарма-дипе» добавляет: «... таким образом, существует двенадцать извращений сознания». — См. ADV, с. 236. Как разъясняет Яшомитра, это число возникает при рассмотрении каждого из четырех контрарных высказываний в аспекте извращения понятия/представления, мысли и воззрения. — См. SAKV, с. 454.

9.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Между тем, ни понятие, ни мысль не допускают отрефлексированного суждения (*asaṃtīraka*). Следовательно, предлагаемое определение *virāḡyāsa* неточно». — L'AK, V, с. 25.

9.9. Так в санскритском оригинале. В китайской версии, однако, здесь: «Другая школа говорит: Ошибка, которая состоит в том, чтобы принимать за постоянное то, что непостоянно, создает три ошибки: ошибки понятия, мысли и взгляда, и т. д. Поэтому на четыре ошибки насчитывается двенадцать извращений». — См. L'AK, V, с. 23–24. В примечании Л. де ла Валле Пуссен ссылается на «Вибхашу» (104, 1): «Другие говорят, что из двенадцати ошибок восемь устраняются только посредством видения Истин, а четыре — также и посредством медитации. Эти ученые являются Вибхаджьявадинами». И далее: «По поводу Вибхаджьявадинов Пу-гуан говорит: “Они утверждают, что нет такого категорического высказывания, которое было бы полностью истинным, и что [прошлое и будущее] частично существует и частично не существует; это необходимо различать. Поэтому их и называют “школа тех, кто

высказывается, предварительно проведя различие”, на санскрите “Вибхаджьявадины”». — L’AK, V, с. 25–24, примеч. 3.

9.10. В переводе Л. де ла Валле Пуссена здесь: «В действительности Āgyas, которые по определению оставили все *anuśāyas*, должны быть отброшенными с помощью видения Истин, безусловно имеют понятия счастья и чистоты, поскольку у них возникает влечение к удовольствию (*kāma-gāga*), когда они не отрешены [от страстей] (*avīta-gāga*)». — L’AK, V, с. 24.

9.11. В комментарии Яшомитры: «Цель сказанного: “Почему тогда не допустить также [и существования] двух извращений сознания относительно атмана?”» — SAKV, с. 455. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вы должны сказать, что у них существует также ошибка относительно “Я” (*ātma-viparyāsa*, которая входит в число восьми ошибок, с чем вы не соглашаетесь), поскольку у них безусловно имеется понятие и мысль о живом существе (*sattva*)». — L’AK, V, с. 25.

9.12. В санскритском тексте *na hi ... yukta*.

9.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Впрочем, мы читаем в сутре: “Сведущий благородный шравака видит и познает, как есть на самом деле: вот Истина страдания... и т. д.”». В примечании он отмечает, что словом «видит» обозначается знание, обретенное посредством беспрепятственного пути, а словом «познает» — знание, обретенное на пути освобождения (VI. 28). — См. L’AK, V, с. 25, примеч. 1.

9.14. Яшомитра поясняет, что Вагиша был «вступившим в поток» и, следовательно, свободным от тех аффективных тенденций, которые устраняются посредством видения Благородных истин. — См. SAKV, с. 455.

10.1. В санскритском тексте, соответственно, *māna* — гордость, *atimāna* — тщеславие, *mānātīmāna* — заносчивость, *asīmāna* — эгоцентризм, *abhimāna* — сомнение, *upa-māna* — самонадеянность (уничуждение?), *mithyāmāna* — самодовольство.

10.2. В санскритском тексте здесь вместо *abhimāna* следует читать *atimāna*.

10.3. Яшомитра поясняет, что под специфическими способностями духовного продвижения (*adhigama*) подразумеваются чистые (*anāśrava*) или подверженные притоку аффектов (*sāśrava*) дхармы, «опирающиеся» на практику йогического сосредоточения. — SAKV, с. 456.

10.4. Согласно Яшомитре, различие между сомнением и самодовольством (*mithyāmāna* — самообман?) состоит в том, что первое имеет реальное основание (*savastuka*), — это тщеславие того, кто обладает подобием (*pratirūpa*) специфических свойств духовной продвинутой (*adhigama*), тогда как второе такого основания не имеет (*nirvastuka*). — См. SAKV, с. 456.

10.5. В «Комментарии» к «Абхидхарма-дипе» здесь: «Но разве в “Джнянапрастхане” не называются...». П. Джайни вслед за Л. де ла Валле Пуссеном отождествляет этот фрагмент как 20, 6 (реконструкция санскритского текста по китайскому переводу выполнена Шанти Бхикшу, с. 55–57). — См. ADV, с. 237 и примеч. 1.

10.6. Согласно комментарию Яшомитры: «Имея в виду обычного человека (*prthagjana*), говорят: “основанные на ошибочном воззрении”. Сначала возникает воззрение относительно “Я” (атмана). Непосредственно после него возникают следующие виды гордыни...». — SAKV, с. 456.

10.7. «Как это получается? “Я — лучший” — разновидность гордыни — тщеславие, опирающееся на [ложное] воззрение; “я — такой же” — разновидность гордыни — гордость, опирающаяся на воззрение; “я — хуже” — разновидность гордыни — самонадеянность (уничуждение?), опирающаяся на воззрение». — SAKV, с. 456.

10.8. Как поясняет Яшомитра, такая последовательность получается при обратном порядке рассмотрения (prātīlaṃbha): «он лучше меня; он — такой же; он — хуже меня» — самонадеянность, гордыня, тщеславие, опирающиеся на ложное воззрение». — См. SAKV, с. 456.

10.9. В санскритском тексте abhiprete vare.

10.10. Ср. перевод китайской версии: «Мы приводим здесь объяснение “Джняна-прастханы”, но, согласно “Пракаранападе” (13в), первый вид māna — “Я — лучший” — может представлять три из семи mānas, — в зависимости от того, рассматривается ли лучший как более низкий, как равный или как более высокий». — L'AK, V, с. 28.

10.11. В санскритском тексте kṣaya.

10.12. См. примечание Л. де ла Валле Пуссена к переводу китайской версии: «Āgā — это человек, который увидел Истины и отбросил aśiṣayas, satkāya-dṛṣṭi и т. д., устраняемые посредством видения; но он не отбросил с необходимостью те aśiṣayas, устранение которых требует bhāvana (медитации или повторяющегося видения Истин и т. д.). Однако эти неустраненные aśiṣayas не вступают у него в активную деятельность». — L'AK, V, с. 28, примеч. 2.

10.13. В санскритском тексте kleśaparyavasthāna.

10.14. Согласно правилу: «[дхармы], опирающиеся (имеющие объектом) на объекты, устраняемые посредством видения Истин, устраняются посредством видения Истин». — См. АКВ, V. 5.

11.1. В санскритском тексте vibhava-tṛṣṇā — жажда небытия, или уничтожения (uccheda). Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что в палийском каноне различается жажда (taṇhā) чувственных объектов, бытия, небытия и жажда мира форм, мира не-форм и прекращения потока дхарм (nirodha). — DN, III. 216. В своем переводе китайской версии он ссылается здесь на «Вибхашу» (27. 5): «Существуют три жажды (tṛṣṇā): жажда чувственных [объектов], жажда существования (bhava), жажда несуществования (vibhava) ... Есть учителя, которые говорят, что жажда несуществования, упоминаемая в Сутре, должна быть оставлена посредством видения и посредством медитации. Это — Вибхаджьявадины. Для опровержения этого мнения и чтобы показать, что жажда несуществования, о которой говорит Сутра, отвергается только посредством видения, в трактате сказано: “Следует ли считать, что жажда небытия должна быть оставлена посредством видения или посредством медитации? Правильно считать, что она оставляется посредством медитации”.

Несуществование — это anityatā (= непостоянство, разрушение) принадлежности к роду [живых существ] (nikāyasabhāga. — АКВ, II. 41); жажда, имеющая своим объектом это непостоянство, называется жаждой несуществования. Следовательно, она может быть оставлена только посредством медитации, так как принадлежность к роду оставляется посредством медитации.

Есть учителя, которые говорят, что жажда несуществования оставляется либо посредством видения, либо посредством медитации. — Когда она оставляется посредством видения? — Когда она представляет собой страстное влечение (rāga) к несуществованию дхарм, устраняемых посредством видения. — Когда она устраняется посредством медитации? — Когда она представляет собой влечение к несуществованию дхарм, устраняемых посредством медитации. — Вопрос: Кто придерживается этого мнения? — Ответ: Вибхаджьявадины. Они говорят, что несуществование есть непостоянство трех миров (dhātu), что жажда несуществования есть жажда этого непостоянства; поскольку непостоянство устраняется посредством медитации, то совершенно очевидно, что то же самое происходит и с жаждой этого непостоянства...

Есть учителя, которые говорят: если следовать Сутре, то жажда несуществования может быть оставлена только с помощью медитации; но в действительности она устраняется посредством видения и посредством медитации. — Почему это так? Сутра говорит: “Как некто, подавленный страхом и страданием, думает: Пусть я после смерти буду уничтожен, исчезну, больше не буду существовать!..” В этой Сутре под несуществованием следует понимать непостоянство того, кто принадлежит к роду [живых существ]; такое несуществование оставляется посредством медитации; следовательно, жажда несуществования не может быть прекращена посредством видения. Так Учитель объясняет смысл Сутры... Если исходить из реальности, то следует сказать, как Вибхаджьявадины: “То, что называется несуществование, есть непостоянство трех миров (dhātu)”».

«Вибхаша» (27. 7): «— Почему вступивший-в-поток не испытывает жажды несуществования? — Ответ: Потому что он видит природу вещей (dharmatā), другими словами, видя, что природа вещей есть сцепление причин и следствий, он не желает уничтожения. Во-вторых, потому что он верит в плод действия, то есть, видя, что причина и ее плод есть последовательные элементы непрерывного ряда, он не желает уничтожения. И еще потому, что понимает пустоту: вступивший-в-поток обретает доступ к вратам освобождения через постижение пустоты (śūnyatāvimokṣamukha. — АКВ, VII. 24); он знает, что после несуществования “Я” и “моего” нет действительно-го существования; поэтому он и не продуцирует жажду уничтожения, последующего разрушения. Другими словами, жажда несуществования вскармливается благодаря ложному воззрению на небытие (vibhavadrṣṭi. — АКВ, V. 7); это воззрение не пременяется в своем следствии, однако вступивший-в-поток уже отбросил ложное воззрение на небытие, поэтому он не продуцирует жажду несуществования». — См. L’AK, V, с. 29–30, примеч. 2.

11.2. Согласно комментарию Яшомитры, «под словом ādi (и т. д.) понимается: “Пусть я стану Куверой”, “пусть я стану женщиной” и тому подобное. Поскольку в тексте употребляется слово pradeśa (часть), то здесь имеется в виду: “Пусть я стану Индрой”...». — SAKV, с. 457.

11.3. В карике drṣṭipuṣṭatvāt, ср. соответствующий контекст в «Махавибхаше». — Примеч. 11. 1.

11.4. В санскритском тексте bhagnaprṣṭha.

11.5. В санскритском тексте kaukrīyam. — См. АКВ, II. 28: «— Что означает [слово] “сожаление”? — Буквально это природа (сущность) дурного поступка. Однако в терминологическом смысле сожалением называется явление сознания, опорой которого выступает этот дурной поступок, то есть это — раскаяние, угрызение совести». Как разъясняет Васубандху, kaukrīya связано с убеждением в ошибочности совершенных ранее действий или сожалением по поводу того, что какие-то благие действия не были совершены, что и обуславливает чувство вины и угрызение совести. Подробно см. SAKV, с. 133.

12.1. В тексте карики sarvatraga, букв.: распространяющееся повсюду, всепроникающее, отсюда — выводимое значение этого ключевого слова — «универсальное». — Ср. BHS, с. 584. Подробно см. АКВ, II. 54.

12.2. В санскритском тексте āveṇikī в общелексическом значении отдельный, особый, специфический, единичный и т. д., ср. aveṇi — не сливающиеся в один поток (о водах рек). Здесь специфическое (или отдельное) неведение — это неведение, которое не сопровождается другими аффективными тенденциями, неведение в изолированном виде. Подробно см. SAKV, с. 458.

12.3. В санскритском тексте *yugapadālabante āhosvit krameṇa*. В комментарии к «Абхидхарма-дипе» эта тема полностью опущена.

12.4. В санскритском тексте *sakalena*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена здесь: «...неприемлемо и второе предложение: в действительности индивид не рассматривает весь *dhātu* в целом как средство очищения. Только некоторые ритуалы являются объектом *śīlavrataparāmarśa*». — L'AK, V, с. 31.

12.5. В санскритском тексте *kāraṇataḥ* — в силу порождающей причины (другое толкование: благодаря Творцу). В китайской версии здесь: «Точно так же человек считает причиной мира не *dhātu* в целом, а только Ишвару, Праджapati и т.д.». — См. L'AK, V, с. 31–32. Яшомитра завершает этот смысловой блок словами: «Таким образом, привязанность к ложной практике обетов и ритуалов не является универсальной [аффективной предрасположенностью] — таков смысл сказанного». — SAKV, с. 456.

12.6. В санскритском тексте здесь вместо *sakalam* следует читать *svadhātum*. — Ср. SAKV, с. 458.

12.7. В этой реконструкции мы основываемся на комментарии Яшомитры. Далее: «“Во всецелости” следует понимать как полноту всех аспектов (*prakāga*) — таково уточнение, вводимое вайбхашиками». — См. SAKV, с. 458.

12.8. То есть если жажда и гордыня характеризуются свойством универсальности, подобно воззрению относительно реальности атмана и прочего. — См. SAKV, с. 459.

12.9. В санскритском тексте здесь *vyāmiśra*. Согласно комментарию Яшомитры, ответ Учителя Васубандху, который вводит критерий различения по силе ложных взглядов (*drṣṭibala*). — См. SAKV, с. 459.

13.1. В санскритском тексте *visabhāga*. Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду индивид, пребывающий в чувственном мире (*kāmadhātustha*), но имеющий в качестве опоры своих аффективных предрасположенностей дхармы мира форм или мира не-форм. — См. SAKV, с. 459.

13.2. Далее в переводе китайской версии: «Следовательно, вы неправильно исключили эти два взгляда из списка универсальных *anuśaya*s в другой сфере существования». — L'AK, V, с. 55.

13.3. Наша реконструкция дискуссии полностью основывается здесь на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 459.

13.4. В санскритском тексте *mithyājñāna*. Согласно Яшомитре, такое знание должно быть признано ошибочным, поскольку оно опирается на иллюзорный объект. И далее он добавляет, что не всякая мудрость, имеющая извращенную опору (*viparītālabana*), является ложным воззрением, но только та, которая ошибочно усматривает атман в том, что есть не-атман. — См. SAKV, с. 459.

13.5. В санскритском тексте *pramāṇayitavya*. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на систему (*siddhānta*), излагаемую в «Вибхаше» (18. 18). — См. L'AK, V, с. 54.

13.6. См. комментарий к «Абхидхарма-дипе»: «Дхармы, сосуществующие (*sahabhavaḥ*) с универсальными аффективными тенденциями, — чувствование и другие, — а также [фундаментальные свойства всего причинно-обусловленного] — возникновение, длительность/сохранение и т.д. — также являются универсальными, поскольку они приносят единый плод». — ADV, [281], с. 241. Что касается дхарм обладания (*grāptaṇaḥ*), то они не могут быть универсальными ввиду различия приносимых ими плодов — кармического созревания (*vipāka*) и естественного следствия (*niṣyanda*). — См. SAKV, с. 460.

13.7. В санскритском тексте *catuṣkoṭīkam*. В китайской версии здесь: «Возникает вопрос, являются ли универсальные *anuśāyas* универсальной причиной?» — См. L'AK, V, с. 54.

13.8. Эллипсис раскрывается в комментарии Яшомитры: «Третья [альтернатива]: прошлые и настоящие универсальные аффективные тенденции [являются универсальной причиной]. Четвертая [альтернатива]: отклонение предыдущих вариантов, а именно: сосуществующие с будущими [универсальными аффективными тенденциями] дхармы обладания и прочие [не являются ни универсальными аффективными тенденциями, ни универсальными причинами]». — SAKV, с. 460; см. также L'AK, V, с. 34.

13.9. В переводе китайской версии здесь: «... сколько из них имеют объектом чистую дхарму (*anāgava*), то есть третью и четвертую Истины — уничтожение и путь?» — См. L'AK, V, с. 54.

14.1. В санскритском тексте *āveṇikī*. — См. примеч. 12.2.

15.1. Реконструкция логического синтаксиса карики основывается на комментарии Яшомитры. — SAKV, с. 460; см. также карикю [283] в комментарии к «Абхидхарма-диге». — ADV, с. 241.

15.2. В санскритском тексте *dharmajñānapakṣa*. «Шесть ступеней»: ступень «невхождения» (*anāgama*), промежуточная дхьяна (*dhyānāntara*) и четыре дхьяны мира форм. — См. АКВ, II. 52 и SAKV, с. 461.

15.3. Текст санскритского оригинала здесь дефектен. Далее в переводе китайской версии: «Когда они относятся к сфере *Rūpadhātu* или *Ārūpyadhātu* (четыре *dhyānas*, четыре *āgūryas*), эти же самые *anuśāyas* направлены на всю целостность пути, часть (аспект) *anvaaya*jñāna (VI. 26) с его девятью *bhūmis* (а именно: шесть предыдущих и первые три *āgūryas*). — В действительности пути взаимозависимы (II. 52).

Хотя *dharmajñāna* и *anvaaya*jñāna взаимно обуславливают друг друга, но, поскольку *anvaaya*jñāna не является противоположностью чувственному миру, три *anuśāyas* сферы *Kāmadhātu*, которые имеют своим объектом путь, не опираются на путь как часть (аспект) *anvaaya*jñāna. Но *dharmajñāna*, которая выступает противоположностью (*pratīpakṣa*) *Kāmadhātu*, противоположна также и *Rūpadhātu*, и *Ārūpyadhātu* (VII. 9); следовательно, она также будет объектом трех *anuśāyas* двух этих *dhātus*, имеющих путь в качестве своего объекта.

Dharmajñāna как целостность не противоположна *Rūpadhātu* и *Ārūpyadhātu*, так как *dharmajñāna*s страдания и возникновения страдания не противоположны двум этим *dhātus*. [Следовательно, она не является объектом трех *anuśāyas* этих *dhātus*].

Не в большей степени *dharmajñāna* противоположна и *Rūpadhātu* и *Ārūpyadhātu* в их всецелости, [поскольку она не является противоположностью дхармам, устраненным посредством видения]. Поэтому она не выступает объектом [трех *anuśāyas* двух этих *dhātus*], поскольку две первые *dharmajñāna*s не являются противоположностью этих *dhātus* и поскольку первая категория *anuśāyas* обоих *dhātus*, то есть тех, что были устранены посредством видения, не встречает противодействия со стороны какого-либо дхармического знания». — См. L'AK, V, с. 55–56.

16.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Rāgānuśāya* должна быть оставлена; если бы она имела своим объектом *anāgava*, то она не была бы тем, что должно быть отвергнуто, подобно тому как не отвергается стремление к благим дхармам (*kuśāladharmacchanda*)». — L'AK, V, с. 56. Как поясняет Яшомитра, хотя это влечение и принимает форму страстного желания (*abhilāṣa-gūra*), но представляет собой правильное воззрение (*samyag-dṛṣṭi*), поэтому оно не должно устраняться

посредством отсечения дхармы «обладание» им (*prāpticcheda*). — См. SAKV, с. 462. Согласно другим интерпретациям, таким влечением к благим дхармам выступает вера (*śraddhā*), а также способность твердо придерживаться избранного объекта в соответствии со сделанным выбором (*adhimokṣa*). — См. АКВ, II, 25 и L'AS, с. 6.

16.2. В санскритском тексте *śāntatva*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Нельзя возгордиться (*māna*) прекращением и путем, ибо они есть спокойствие». — L'AK, V, с. 37. В дальнейшем Васубандху разъясняет, что спокойствие — это один из четырех аспектов Истины прекращения страдания, поскольку именно на данной стадии окончательно угасают три огня — страсть, ненависть, невежество. — См. АКВ, VII, 13.

16.3. В санскритском тексте *katyālabhanato 'nuṣerate kati saprayogata eva*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен уточняет значение ключевого слова *anuṣaṇa* — подкрепление (усиление): «Наши источники интерпретируют *anuṣete*, *anuṣaṇa* в смысле *puṣṭim labhate* — возрастать, прибывать и *pratiṣṭhām labhate* — утверждаться, находить кров, пристанище». — См. L'AK, I, с. 7 и V, 59 — В тибетской версии *anuṣete* = *rgyas 'gyur* — увеличиваться, возрастать; китайские переводы также передают этот смысл.

В некоторых случаях *anuṣaṇa* возрастает в силу того факта, что она находит прибежище в объекте; в других случаях она усиливается («по ассоциации», связи) благодаря ощущениям, чувствам (*vedanā*) и т. д., которые благоприятствуют ее развитию.

О двух типах *anuṣaṇa* см. «Самьюттахридая» 4. 10; Сангхабхадра, 26. 1; «Вибхаша», 32, 1, 50. 1, 87. 13. — Киокуга цитирует «Вибхашу» (22. 1): «Некоторые ученые говорят, что *anuṣaṇas* не создают себе *anuṣaṇa* в дхармах, связанных с сознанием. Даршантики говорят: “Утверждать, что *anuṣaṇa* создает *anuṣaṇa* в своем объекте, значит допускать, что она возрастает вследствие чистых дхарм или дхарм более высокой сферы, когда она имеет их своим объектом, [а это противоречит тезису V. 18a–b]; утверждать же, что она создает *anuṣaṇa* в связанных с нею дхармах, значит допускать, что *anuṣaṇa*, [например, привязанность] никогда не будет устранена или что, будучи устраненной, она всегда будет порождать *anuṣaṇa*, так как невозможно окончательно отделить сознание от связанных с ним дхарм, [например, от ощущения приятного, привязанность к которому ее питает]”». — L'AK, V, с. 37, примеч. 2.

Яшомитра поясняет в комментарии: «Те аффективные тенденции, которые подкрепляются со стороны объекта (*ālambanataḥ*), с необходимостью подкрепляются и по ассоциации (*samprayogataḥ*) [с ментальными дхармами]. Однако те [аффективные тенденции], которые подкрепляются именно по ассоциации, не [подкрепляются] со стороны объекта, поскольку они [могут возникать] относительно чистых объектов не тождественных им сфер существования (*visabhāgabhūmi*)». — См. SAKV, с. 462.

17.1. В тексте карики *sarvatragā anuṣayāḥ* (см. наш комментарий 12.1), к числу которых относятся ложные взгляды и сомнения, устраняемые посредством видения Благородных истин страдания и возникновения страдания, связанное с ними неведение, а также специфическое (*āveṇikī*) неведение, устраняемые посредством видения тех же Благородных истин.

17.2. Как отмечает автор комментария к «Абхидхарма-дипе», «универсальные [аффекты бывают] двух видов — повсеместно распространенные (*sarvagā*) на [всех] ступенях своей сферы существования (*svadhātubhūmi*) и повсеместно распространенные на ступенях не тождественной им сферы существования (*vis-*

abhāgadhātubhūmi). Неуниверсальные [аффекты] — также двух видов: имеющие своей опорой загрязненные (sāgrava) объекты и имеющие своей опорой чистые (anāgrava) объекты». — См. ADV, с. 246.

Карика в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Универсальные апиśауаś, относительно объекта, создают апиśауаśа во всей их сфере; неуниверсальные — только в их категории». — L'AK, V, с. 38. Соответственно, в «Абхидхарма-хридае»: «Каким образом [пять] видов (pṛakāga) опор избираются аффектами в качестве объектов?

(77) Когда эти виды [опор] принадлежат чувственному миру, все универсальные аффекты берут их в качестве объекта на соответствующей ступени [существования]. То же самое — в более высокой сфере.

Все универсальные аффективные предрасположенности избирают их в качестве объекта на соответствующей ступени существования и находят в нем подкрепление.

(78) Следует знать, что все другие аффективные предрасположенности подкрепляются объектом только своего собственного вида в своей сфере существования и что они связаны с теми [дхармами], которые относятся к их собственному классу.

Следует знать, что все другие аффективные предрасположенности подкрепляются объектом их собственного вида в соответствующей сфере их существования: все неуниверсальные предрасположенности, избирая в качестве объектов все дхармы, принадлежащие к их виду, находят в них подкрепление.

И все они связаны с тем, что относится к их собственному классу: универсальные и неуниверсальные [аффективные предрасположенности] подкрепляются по ассоциации [с дхармами] в рамках их собственного класса». — См. Aṅg, с. 54.

17.3. В санскритском тексте sakalām pāśaṅgakaṅgām. Как следует из автокомментария Васубандху, пять типов объектов различаются здесь по способу их устранения (четыре устраняются посредством видения каждой из четырех Благородных истин, а пятый — посредством практики созерцания, то есть «окультуривания» — bhāvanā — психики).

17.4. В санскритском тексте, соответственно, utsargaṃ kṛtvāpavādaṃ karoti.

18.1. То есть Истину прекращения страдания (nirodha) и Истину пути. — См. АКВ, V, 14. В комментарии к «Абхидхарма-хридае»: «Ложное воззрение, которое должно быть устранено посредством видения [Истины] прекращения страдания, отрицает [такое] прекращение. Поскольку оно избирает в качестве своего объекта прекращение, оно имеет чистый объект. Так и сомнение представляет собой неуверенность относительно прекращения. Связанное с ними неведение также имеет чистый объект. Аналогичным образом и специфическое (āveṇikī) неведение, устраняемое посредством видения [истины] прекращения, заблуждается относительно Нирваны. Оно также имеет чистый объект.

То же самое применимо и в том случае, когда эти [аффективные предрасположенности] должны быть устранены посредством видения [истины] пути. Таким образом, восемнадцать аффективных предрасположенностей имеют чистый объект». — См. Aṅg, с. 53–54.

18.2. Как говорит Дхармашри,

«(79) Когда аффекты возникают относительно того, что имеет чистую природу, или когда их объект относится к более высокой сфере существования, они подкрепляются по ассоциации, поскольку собственная сфера их функционирования разорвана».

И далее в комментарии: «Когда аффекты возникают в связи с тем, что имеет

чистую природу (anāśrava), [например Истины прекращения страдания и пути], или когда их объект (ālambana) относится к более высокой сфере существования (urdhvabhūmi), они получают подкрепление по ассоциации (samyogato 'nuṣerate), то есть они усиливаются благодаря тем явлениям сознания (caitta), которые принадлежат к одному с ними виду. Они не подкрепляются объектом (nālambanataḥ). — Почему это происходит? — Потому что собственная сфера их деятельности разорвана. Эти аффективные тенденции не замыкаются на собственную сферу функционирования, однако чистые дхармы не связаны с загрязнениями (sāśrava) более низких ступеней существования». — См. Ahr, с. 54–55.

В примечании к китайской версии карики Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Вибхашы», где обсуждается данная проблема: «То, что служит основанием (локусом?) аффективной тенденции, служит также основанием ее подкрепления (anuśayana)? [Другими словами, всегда ли объект, на который может быть направлен аффект, то есть относительно которого может возникнуть страстное влечение, ненависть, сомнение, ложное воззрение и т. д., благоприятствует его развитию (puṣṭi) и «обретению пристанища»?] — Чистые сущности (Нирвана и Путь) могут быть основаниями для аффективных тенденций, но они не могут быть основанием их подкрепления. Васумитра говорит: «Когда возникают аффективные тенденции, имеющие своим объектом нечистые сущности (sāśrava), то затем они постепенно усиливаются (имея опору в этих сущностях), подобно тому как развивается зрительная способность человека, смотрящего на луну. Когда же аффективные тенденции имеют своим объектом чистые сущности, то они ослабевают, подобно тому как слабеет зрительная способность человека, смотрящего на солнце». — См. L'AK, V, с. 58, примеч. 2.

18.3. В тексте карики asvikārādvipakṣataḥ. То же и в «Абхидхарма-дипе» (карика [286]), в комментарии к которой говорится: «Они (аффективные предрасположенности) не подкрепляются объектом, — так это следует понимать. — Почему? — «По причине неприсвоения и противоположности» чистой сущности или [сущности], относящейся к более высокой сфере существования. Аффективная предрасположенность может подкрепляться только такой реальной сущностью, которая «присвоена» (svikṛta) воззрением относительно «Я» (ātma-dṛṣṭi) или жаждой [обладания]. Однако ложное воззрение на реальность личности и жажда обладания не работают (pravṛttir nāsti) с чистой сущностью, или [сущностью], относящейся к более высокой сфере существования. Поэтому они не находят в ней подкрепления». — См. ADV, с. 243.

18.4. В санскритском тексте ihaṣṭha; согласно Яшомитре, здесь имеется в виду чувственный мир. — См. SAKV, с. 463.

18.5. В китайской версии здесь: «Отметим, что желание (prārthana), которое направлено на чистую [сущность] либо на более высокую сферу, не является аффектом, называемым «жаждой», но стремлением к благим дхармам». — См. L'AK, V, с. 39. Подробнее о таком стремлении см. наш комментарий 16.1.

18.6. В санскритском тексте anuṣṭya. Ср. комментарий Яшомитры к АКВ, I, 4: «Аффективные предрасположенности подкрепляются, то есть находят поддержку вследствие полного соответствия (anuṣṭyena) своим причинам (pratyaya)». — SAKV, с. 13.

18.7. В санскритском тексте vātikasya rukṣānanuśayanavat. Полнота смысла реконструирована по комментарию Яшомитры. — См. SAKV, с. 13.

18.8. В санскритском тексте yena dharmeṇa. Буквальный перевод всего предложения: «С какой дхармой аффект связан, за ней он и следует (anuṣete. — См. BHSD,

с. 35) по причине связи». В комментарии Яшомитры: «“С какой дхармой” означает: с чувствованием и прочим». — SAKV, с. 463.

18.9. «До тех пор пока страсть (rāga) не отброшена, она будет продолжать развиваться вследствие ощущения приятного, связанного с [этим явлением] сознания». — См. L'AK, V, с. 39, примеч. 1. «... С соответствующей дхармой [означает]: с чувствованием и т. д.». — SAKV, с. 463.

18.10. В санскритском тексте visabhāgadhātubhūmi. То же в ADV, с. 243.

18.11. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Да, универсальные апиśayas, которые имеют своим объектом более высокую ступень (bhūmi). [А именно: универсальные апиśayas первой дхьяны, имеющие объектом три более высокие дхьяны]». — L'AK, V, с. 40.

19.1. В санскритском тексте svadravyasaṃmūḍhatva. Как поясняет Яшомитра, ложное воззрение относительно реальности «личности» есть заблуждение в связи с собственной сущностью, то есть принятие (grāha) пяти «личностных» групп, входящих в непрерывный поток собственных психосоматических состояний (svasaṃtati), за «Я» (атман) или «мое». — См. SAKV, с. 463.

19.2. В квадратных скобках здесь приводится пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 463.

19.3. В санскритском тексте asmiṃāla. В комментарии Яшомитры далее: «Но эти разные основания — поскольку они не противоречат даянию и прочему — применимы также к “жажде неба”, то есть небесной формы существования, и эгоцентризму, с чем, безусловно, нельзя согласиться. Поэтому их неопределенность [в кармическом отношении] устанавливается не по этим основаниям». — SAKV, с. 463; см. также перевод китайской версии. — L'AK, V, с. 41.

19.4. В санскритском тексте sahaḥa.

19.5. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 463.

20.1. «Слово “любое” (sarva) означает “относящееся к пяти категориям”, которые должны быть отброшены посредством видения Истины страдания и т. д. (AKB, II. 52)». — L'AK, V, с. 41, примеч. 4.

20.2. См. AKB, IV. 7: «Принципиально неблагое действие свойственно лишь чувственному миру, но не другим [сферам существования], поскольку корни неблагого там отсечены, а бесстыдство и неприличие отсутствуют. Однако благое и неопределенное [действия] распространены во всех сферах». И далее: «Следует ли считать, что только [соответствующее состояние сознания ответственно] за порождение благой или неблагой природы дхарм?

— Нет, это не так.

— Что же в таком случае?

— Это зависит от четырех факторов: [дхармы могут быть благими или неблагими] в абсолютном смысле, по внутренней сущности, по ассоциации и по порождающей причине». — AKB, IV. 8.

20.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Satkāyadr̥ṣṭi и antagrāhadr̥ṣṭi не являются корнями неблагого, так как “корень неблагого” — это лишь то, что есть одновременно и неблагое, и именно корень неблагого». В примечании Л. де ла Валле Пуссен ссылается на «Вибхашу» (50. 10): «Одни (дарштантики) считают, что все аффекты (kleśa) неагние; другие — что только аффекты чувственного мира неагние, а аффекты двух других сфер существования неопределенные, — а именно: satkāyadr̥ṣṭi... — Почему satkāyadr̥ṣṭi неопределенное? — Потому что оно не являет-

ся неблагим, поскольку никогда полностью не разрушает āśaya (генетическую предрасположенность); оно не разрушает āśaya потому, что не связано с бесстыдством и неприличием. . . Оно — неопределенное, поскольку не имеет ретрибуции (vipāka). Васумитра говорит: “. . . потому что оно не порождает грубые телесные и вербальные действия”. — См. L'AK, V, с. 42, примеч. 1.

20.4. Согласно комментарию Яшомитры, жажда испытать вкус (āsvādana) йогического сосредоточения мира форм или созерцания мира не-форм, а также жажда рождения в небесных местопребываниях (vimāna) квалифицируется как неопределенная. Любое неведение, свойственное высшим сферам существования, и два ложных воззрения чувственного мира — относительно реальности «личности» и вечности или уничтожения — также неопределенные. Мудрость чувственного мира, связанная с состояниями сознания, возникшими вследствие созревания плодов прежней деятельности (vipākaja), и т. д., а также с двумя упомянутыми ложными воззрениями, всегда [кармически] неопределенная. Такова же и мудрость высших сфер существования, связанная с аффектами или состояниями сознания, возникшими вследствие созревания плодов прежней деятельности. — См. SAKV, с. 464.

21.1. В санскритском тексте *salatvāt*. Как поясняет автор «Абхидхарма-дипы», «сомнение ведь всегда подвижно (*calā hi*), а корень передает значение неколебимой устойчивости». — См. ADV, с. 247.

21.2. В санскритском тексте здесь вместо *vividhasmṛti* следует читать *mula-vaidharmyāt*. — Ср. SAKV, с. 464.

21.3. В санскритском тексте *bāhyakāḥ*. В реконструкции Л. де ла Валле Пуссен дает *aparāntaka* и отмечает в примечании, что Сюань-цзан передает это слово как «учителя из внешних (по отношению к Кашмиру?) стран». — См. L'AK, V, с. 43, примеч. 1.

21.4. Л. де ла Валле Пуссен, ссылаясь на «Чатухшатаку» (176) Арьядевы, полагает, что термин *dhyāyin* употребляется здесь в уничижительном смысле. См. также его перевод китайской версии: «Согласно Сюань-цзану: Почему Апарантаки превращают эти четыре в четыре корня неопределенного? — Потому что невежественные люди (*mohariguṣa*) культивируют высшие [формы] сосредоточения, не преодолевая ту отправную точку, каковой являются жажда, ложные воззрения и гордыня. . . ». — См. L'AK, V, с. 43, примеч. 2.

21.5. В санскритском тексте *avyākṛtavastūni*, букв.: неопределенные предметы. В канонической литературе так назывались вопросы: вечен ли мир? или не вечен? конечен ли мир? или бесконечен? тождественна ли душа (*jīva*) телу? или нетождественна? существует ли Татхагата после смерти? или не существует? или то и другое? или ни то, ни другое? — которые Будда оставлял без ответа не потому, что не имел его, а потому, что считал любое обсуждение этих проблем бесполезным для освобождения, не ведущим к внутреннему миру и просветлению. Широко известный пассаж из «Маджджхима-никаи» (MN, I, с. 426 и сл.) — «Малункьясутта» — повествует о том, как почтенный Малункья, буруемый этими метафизическими проблемами, пришел к Учителю и попросил разрешить его сомнения. Будда, однако, спросил его с мягкой иронией: «Когда ты вступал в мою санху, говорил ли я тебе: “Приди, Малункья, и будь моим учеником; я хочу научить тебя понимать, вечен ли мир или не вечен, конечен ли он или бесконечен, есть ли душа то же самое, что и тело, или же она отлична от тела, существует ли Татхагата после смерти или не существует?” — “Ты не говорил мне этого, Учитель.” — Будда продолжал: “Однажды человек был ранен отравленной стрелой, и тут же его родные и друзья привели

искусного врача. А что было бы, если бы раненый сказал: «Я не хочу, чтобы врач занимался моей раной, пока я не узнаю, кто выпустил в меня стрелу: кшатрий ли он или брахман, вайшья или шудра?» Или если бы он сказал: «Я не хочу, чтобы врачевали мою рану, пока я не узнаю имени человека, который меня ранил, и к какому роду он принадлежит, высокого ли он роста, или низкого, или среднего, и из чего сделана поразившая меня стрела?» Чем бы все это кончилось?» — «Этот человек умер бы от рань». — И тогда Будда заключил: «Я не объяснял эти великие проблемы, ибо знание подобных вещей не ведет к продвижению по пути к святости, оно не ведет к миру и просветлению. К миру и просветлению ведет то, чему учил своих последователей Будда: Истинам страдания, возникновения страдания, прекращения страдания и пути, ведущего к прекращению страдания. Поэтому, Малункья, то, что не было раскрыто мною, останется нераскрытым, а то, что было мною раскрыто, остается раскрытым»».

21.6. В санскритском тексте *sthāpanīya*. Ф. Эджертон приводит в своем словаре сочетание *sthāpanīya-vyākaraṇa*, имеющее значение разъяснения — ответа на вопрос посредством указания на то обстоятельство, что выдвигаемая проблема должна быть отставлена. — См. BHSD, с. 610. Джаятиллеке полагает, однако, что палийское ключевое слово *ṭhapitāni* — «отставленные» может иметь и другое значение — установленные (то есть доказанные и продемонстрированные), ссылаясь на то, что слово *ṭhapita* отсутствует в списке синонимов «отставления» применительно к упомянутым проблемам. С другой стороны, *sthāpanā* — технический термин, обозначающий формальную демонстрацию истинности высказывания (со ссылкой на «Чарака-самхиту» 3. 8, 6). — См. Jayatilleke, 1963, с. 242–243.

21.7. Ср. в «Ангуттара-никае» палийского канона: «Считается, что человек не может участвовать в диспуте, если он в ответ на вопрос, который должен быть объяснен категорически (*ekāmsavyākaraṇīyo*), не дает категорического объяснения, или не дает аналитического объяснения (*vibhajjavvyākaraṇīyo*) вопроса, который должен быть объяснен аналитически, или не объясняет с помощью встречного вопроса вопрос, который должен быть объяснен с помощью встречного вопроса (*patipucchāvyākaraṇīya*), или не отставляет вопроса, который должен быть отставлен (*ṭhapanīyam*)». — AN, I, 197.

22.1. В тексте карики:

*ekāmsato vyākaraṇaṃ vibhajya paripṛcchya ca
sthāpyaṃ ca maraṇottapatti viśiṣṭātmānyatādivat.*

Васубандху, таким образом, перечисляет здесь не только четыре типа вопросов, но также и иллюстрирующие их четыре примера. Как отмечает К. Джаятиллеке, детально исследовавший проблему анализа и значения в раннебуддийской эпистемологической традиции, «эти примеры, как мы увидим в дальнейшем, отличаются от приводимых в палийском [каноне], и мы не можем принять, что исходное различие [вопросов] в Никаях предполагало их иллюстрацию примерами упомянутого типа, в особенности когда обнаруживается, что в самих не-палийских традициях согласия в этом отношении не существовало. Это не означает, что мы можем полностью полагаться на палийскую традицию как представляющую наиболее истинную трактовку четырех типов вопросов,—здесь необходимо рассмотреть иллюстрации в свете того, что мы можем извлечь из самих Никай относительно значения этих вопросов.

Больших сомнений в связи с видом вопроса, на который необходимо дать категорический ответ, не возникает, хотя здесь нет попытки обозначить его точные

логические границы. “Милиндапаньха” приводит пример непостоянства скандх (то есть конституирующих факторов отдельной личности) и ставит вопрос в форме: “Материальное непостоянно? Чувства... идеи... конативные диспозиции... сознание непостоянны?” Абхидхармики... среди других примеров приводят и этот. То же самое делают и Махасангхики. Буддагхоша приводит пример: “Глаз (то есть орган зрения) непостоянен?” — на который мы должны ответить категорически: “Да, невечен”. Все эти примеры взяты из самих Никай (SN, II. 124 и 244 и сл.).

Наиболее ясный пример категорического вопроса, предлагаемого в Никаях, мог бы основываться на утверждении, что абсолютно истинные высказывания (*ekaṃsika dhammā*) — это [формулирование] четырех Истин. По-видимому, попытка обосновать свои иллюстрации на этих примерах и привела Абхидхармиков к формулированию следующих вопросов, которые требуют категорического прояснения: “Хорошо ли определена [истина] страдания?.. “Хорошо ли определена [истина] Пути?”» — Jayatilleke, с. 282–283.

22.2. Ср. также комментарий Вьясы к «Йога-сутрам» (IV. 33): «Есть ли конец последовательности этого круговорота бытия, реализующей себя через гуны в их движении или в состоянии покоя, либо же конца нет?

— Ответить на это невозможно.

— Почему?

— Есть вопросы, требующие категорического ответа (*ekānta-vasanīya*): “Умирает ли каждый, кто родился? — Да, господин!” Однако есть вопросы, ответ на которые должен быть разделен (*vibhajya vasanīya*). — См. наш перевод в КИ, с. 199.

22.3. В санскритском тексте *vibhajya vyākartavyam*. К. Джаятиллке говорит: «В различных традициях не существует согласия по поводу примеров, приводимых для иллюстрации природы вопроса, отвечать на который следует лишь после его анализа. Так, “Милиндапаньха” приводит пример “Материальное, кажется (рапа), невечно?” после “Материальное невечно?” в качестве примера вопроса, требующего категорического ответа. Буддагхоша, который, по-видимому, следует модели “Милиндапаньхи” в структурировании своих примеров, приводит “Орган зрения, кажется, невечен?” как пример вопроса этого типа (после “Орган зрения невечен?” как вопроса первого типа). Оба эти примера не кажутся отличающимися в принципе от приведенных ими примеров для иллюстрации категорических вопросов, поскольку эти вопросы допускают категорический ответ. Так, в ответ на вопрос “Материальное, кажется, невечно?” естественно было бы ожидать прямого “Да, материальное невечно”. Но и “Милиндапаньха”, и Буддагхоша, по-видимому, считают, что этот вопрос обнаруживает некоторую двусмысленность или okolность, которая при ответе должна быть прояснена аналитически. Рекомендуемый ответ на вопрос “Орган зрения, кажется, невечен?” должен быть: “Невечен не только орган зрения; орган слуха, орган обоняния и т. д. также невечны”. Такой вид ответа должен прояснить любые двусмысленности задаваемых вопросов.

“Абхидхармакоша” иллюстрирует этот вопрос примером “Все ли рождаются вновь?”, на который предлагаемым ответом будет “Живые существа, обладающие страстями, рождаются вновь; существа, лишённые страстей, более не рождаются”. На первый взгляд могло бы показаться, что этот вопрос также допускает категорический ответ “Все не рождаются” (в санскритском тексте *na sarve janiṣyanti*, что можно толковать и как «не все рождаются вновь», и как «все не рождаются вновь». — *Примеч. пер.*). Фактически такой позиции придерживается Бхаданта Рама, который “говорит, что второй вопрос требует, как и первый, категорического ответа...” (Пуссен, ук. соч., с. 45).

Но если цель ответа состоит в том, чтобы насколько можно прояснить сомнение спрашивающего, то в этом случае она оказывается недостижимой. “Все не родятся вновь” может означать “никто не родится” или “некоторые рождаются”. Если имеется в виду второе, то по-прежнему нет определенности относительно того, какие типы личностей рождаются вновь, а какие — нет. Предлагаемый ответ со всей очевидностью устраняет эти сомнения в сознании спрашивающего благодаря аналитическому рассмотрению проблемы и двусмысленности, имплицитно присутствующей в вопросе. Поэтому мы не можем полностью согласиться с возражением Рамы». — Jayatilleke, с. 284–285.

22.4. В санскритском тексте *pariṛcśhya vyākartavyam*. «Третий вид вопроса фактически представляется подразделением второго, поскольку необходимость контрвопроса вызвана двусмысленностью исходного вопроса, которая может быть прояснена с помощью аналитического вопроса вместо того, чтобы перекладывать ответственность на спрашивающего, допытываясь у него, что он имеет в виду под тем или иным термином. Иллюстрируя этот тип вопроса, “Милиндапаньха” просто приводит пример: “Все ли познается посредством органа зрения?”, но ничего не говорит о том, каким должен быть контрвопрос. По-видимому, таковым будет просьба прояснить неясность слова “все”: “Это всякая форма или всякий звук?” и т. д. Вопрос поэтому логически не отличается от вопроса второго вида, поскольку на него можно ответить аналитически — следующим образом: “Человек познает каждую материальную форму посредством органа зрения, но не познает звук и прочее”. Буддагхоша приводит пример: “Зрение — это то же самое, что и слух, а слух — то же самое, что зрение?” И далее говорится, что в этом случае спрашивающему следует задать вопрос, в каком смысле он понимает “то же самое”? Если в смысле способности видения, то ответом будет “нет”, а если в смысле непостоянства, то ответом будет “да”. Очевидно, что двусмысленность может быть снята и без необходимости контрвопроса.

“Абхидхармакоша” приводит пример: “Высок ли человек или низок?” На это следует ответить вопросом: “По отношению к кому?”, и если скажут, что по отношению к богам, ответом будет, что он низок. Если же скажут, что по отношению к существам нижних сфер, то ответить следует, что человек высок. Здесь также встречный вопрос, вызванный неясностью терминов “высокий” (*viśiṣṭa*) и “низкий” (*hīna*), может быть прояснен уже в первом ответе, уточняющем смыслы, в которых человек соответственно низок или высок. Бхаданта Рама считал, что этот вопрос относится к первому типу и на него можно ответить категорически: “Человек в действительности высок и низок в одно и то же время в зависимости от предмета сравнения” (Пуссен, ук. соч., с. 45). Но это ошибка, поскольку при спецификации “в зависимости от предмета сравнения” имеет место анализ. Абхидхармики, как мы уже говорили, строго не отличали этот тип вопроса от второго. Это тот же самый вопрос, что и второй, который становится *pariṛcśhā-vyākaraṇīya* (санскр. *pariṛcśha*) и предназначается для того, чтобы запутать и сбить с толку вопрошающего, если тот оказывается обманщиком (Пуссен, ук. соч., с. 46).

Махасангхики имеют то преимущество, что они приводят пример непосредственно из Никай. Когда Будду спросили, есть ли душа (*attā*) то же самое, что и сознание индивида, или же сознание — это одно, а душа — другое (DN, I. 185), то он ответил вопросом: “Что ты понимаешь под душой?” Махасангхики ссылаются именно на этот пример. Возможно, в данном контексте встречный вопрос объясняется тем, что одно из ключевых слов (*attā*, душа), употребляемых спрашивающим, допускало такое многообразие толкований в те времена, что никто, кроме задавшего этот вопрос, не

мог знать точного смысла использования данного термина. Но даже и здесь можно отметить, что ответ основывается на анализе значения термина *attā*». — Jayatilleke, с. 286–287.

22.5. В санскритском тексте *sthāpanīya*. Как полагает К. Джаятиллеке, этот тип вопроса имеет современную параллель в неопозитивизме, типологически соответствуя вопросу, лишённому смысла и поэтому «неотвечаемому». Буддийские источники, как палийские, так и санскритские, сходятся в том, что примером «отставленных», то есть оставленных без ответа вопросов служат неопределённые проблемы (*avyākṛtavastūni*). Упомянув в «Энциклопедии Абхидхармы» четырнадцать таких проблем, Васубандху следует, по-видимому, традиции Махасангхиков, которые получают это число, трансформируя тезисы «мир вечен» и «мир конечен» в четыре логические альтернативы (*catuṣkoṭika*) вместо обычных двух в палийском каноне, где перечисляются только десять таких неопределённых проблем (см. MN, I, 426). Джаятиллеке пишет: «Не приходится сомневаться в том, что эти тезисы рассматривались в Никаях в качестве доктрин, относительно которых не существовало какого-либо категорического утверждения. Так, в “Маджджхима-никае” (I. 426) говорится: “... Мир вечен, мир не вечен и т. д. — все это метафизические теории, которые не были объяснены (*avyākātāni*) Бхагаваном, которые были отставлены им в сторону (*ṭhapitāni*) и отвергнуты...”. Это показывает, что Никаи отчетливо осознавали эти вопросы как те, которые были отставлены».

Проблема в том, почему эти вопросы были отставлены. Буддагхоша определяет *ṭharapīya rañha* как “вопрос, который не следует объяснять и который должен быть отставлен на том основании, что он не был объяснен Бхагаваном” (ANA, II. 309). Это мало что проясняет, поскольку фактически он говорит, что такие вопросы следует отставить потому, что они были отставлены Буддой. Но в действительности проблема в том, почему Будда рассматривал эти вопросы как “те, которые должны быть отставлены”.

Имели ли эти вопросы некоторое свойство, которое делало их “неотвечаемыми”, или на них в принципе можно было ответить категорически или аналитически, хотя отставлялись они по особой причине? Если второе, то в таком случае вопросы не относятся к логически отличающемуся типу, тогда как в первом случае они попадают в свой собственный класс. Возможно также, что вопросы, которые классифицировались как *ṭharapīya*, составляли смешанный набор, из которого некоторые должны были быть отставлены по первому основанию, а другие — по второму.

В дальнейшем мы рассмотрим, какие соображения приводят нас к выводу, что эти вопросы “должны быть отставлены” (*ṭharapīya*) на чисто прагматических основаниях... Возможна аргументация в пользу того, что эти вопросы рассматривались как имеющие в принципе категорический ответ, но отставленные из прагматических соображений. Однако необходимо отметить, что нигде прямо не утверждается, что эти верования категорически истинны или категорически ложны. Они представляют лишь частичные истины (*rasseka-sacca*) и являются продуктом ложной рефлексии (*ayoniśomanasikāra*). При сопоставлении всех данных становится ясно, что по меньшей мере некоторые из этих вопросов имеют такую логическую природу, которая не предполагает категорического ответа на них (например, четыре неопределённые проблемы в связи с существованием Татхагаты после смерти)». — Jayatilleke, с. 287–289.

22.6. То есть оставления без ответа. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Как вы можете утверждать, что на этот четвертый вопрос ответ получен, когда фактически

нет ответа, тождественны ли скандхи живому существу или нетождественны. — На этот вопрос отвечают: “Этот вопрос должен быть отставлен”. Следовательно, ответ на него есть». — L’AK, V, с. 44–45.

22.7. Согласно Яшомитре, это точка зрения Бхаданты Рамы. — См. SAKV, с. 465.

22.8. «На что следует ответить: “Причиной по отношению к следствию; следствием по отношению к причине”». — L’AK, V, с. 45 (согласно китайской версии).

22.9. В санскритском тексте *paikāntena*. Как отмечает Яшомитра, Учитель (Васубандху) поддерживает здесь точку зрения вайбхашиков. — См. SAKV, с. 467.

22.10. В китайской версии здесь: «Однако, говорит автор, тому, кто спрашивает в категорической манере: “Является ли человек высоким или низким?”, не следует отвечать категорически: “Он является высоким” или “Он является низким”; ему следует ответить, проводя различие: прежде следует прояснить намерение спрашивающего». — См. L’AK, V, с. 45.

22.11. Согласно Яшомитре, здесь Васубандху приводит точку зрения тех буддийских ученых, которые принимают только шесть трактатов канонической Абхидхармы (*ṣaṭpādābhidharmamātrapāṭhinah*), известных в последующей традиции как «шесть опор (букв.: ног)» Абхидхармы, не принимают седьмого трактата — «Джнянапрастхана», именуемого «телом» (*śarīra*) санскритской Абхидхармы. — См. SAKV, с. 466.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Почему следует отвечать категорически на эти вопросы? — Эти вопросы приносят большую пользу, они ведут к благим дхармам, благоприятны для брахмачарьи, вызывают просветление, помогают достичь Нирваны. Вот почему на них следует отвечать категорически». — L’AK, V, с. 46, примеч. 1.

22.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Ответ посредством вопроса. — Тот же вопрос, заданный вероломным человеком (*śaṭhva*), — это вопрос, на который следует отвечать вопросом». — L’AK, V, с. 46.

22.13. См. SAKV, с. 466: *bhadanta Rāma āha*.

22.14. Яшомитра поясняет: «“Существует множество дхарм. О каких из них мне рассказать?” — благодаря этому вопросу спрашивающий получает разъяснение относительно своего вопроса». — SAKV, с. 466.

22.15. В санскритском тексте *saṃcetanīyam karma kṛtvā*. Яшомитра поясняет, что в данном случае необходимо различать тип осознанного побуждения к действию. Последствия действия, совершенного вследствие благого ментального импульса, испытываются как благие или нейтральные. Если же ментальный импульс — неблагоприят, то плодом соответствующего действия будет страдание. — См. SAKV, с. 467 и подробно АКВ, IV. 1–2.

22.16. В санскритском тексте здесь *audarikam*, что, согласно Яшомитре, следует трактовать как *gūri* — материальное, телесное. — См. SAKV, с. 467.

22.17. В санскритском тексте *anuṣete* (*anu-ṣī*) в общелексическом значении прилежать, примыкать, приставать и т. д. — См. Apte, с. 76, 1.

22.18. В санскритском тексте, соответственно, *svalakṣaṇakleśa* и *sāmānyakleśa*. Согласно толкованию Яшомитры, *svalakṣaṇa* есть единичное, то есть «определяющее только себя». Объект, который «испытывается» (*vedanīya*) как приятное, неприятное и т. д., и представляет это единичное. «Так, страсть возникает, опираясь (*ālambya*) на объект, испытываемый как приятное, и т. д. Поэтому и говорится о специфическом (единичном) аффекте... Ложное воззрение, сомнение, неведение возникают

без какого-либо различия (*aviśeṣeṇa*) по поводу любого объекта. . . Поэтому они называются общими (*sāmānya*) аффектами». — SAKV, с. 467.

23.1. К объекту в одном из трех модусов времени — в прошлом, настоящем или будущем. — См. SAKV, с. 467.

23.2. В квадратных скобках мы приводим разъяснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 467.

24.1. Л. де ла Валле Пуссен реконструирует вторую паду (четверть) карики: «Привязаны к объекту их времени теми же будущими *kleśas*, когда они не ментальны». — См. L'AK, V, с. 49. В санскритском тексте *svādhvike paraiḥ*.

24.2. В санскритском тексте райса *vijñānakāyikāḥ*. В переводе китайской версии далее: «В действительности эти пять сознаний сознают лишь то, что существует одновременно с ними». — L'AK, V, с. 49.

24.3. Как говорит Яшомитра, «эти аффекты, имея своим объектом пять групп привязанности (*upādāna*), то есть пять индивидуальных групп, возникают у каждого по отношению ко всему (*sarvatra*)». — SAKV, с. 468.

24.4. Китайская версия отличается здесь от санскритского оригинала: «Саутрантики критикуют эту теорию. — Существуют ли реально прошлые и будущие аффекты и их объекты? — Если говорится, что они существуют реально, то в таком случае мы имеем допущение, что обусловленные [дхармы] (*saṃskṛta*) существуют всегда и, следовательно, вечны. Если же они не существуют, то как можно говорить, что человек связан этими аффектами с этими объектами или что он с ними не связан?» — См. L'AK, V, с. 49–50. В примечании к переводу всего фрагмента Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что карики 25–27 содержат изложение и критику *sarvāstivāda*, «доктрины универсального существования», как ее понимает сарвастивадин-вайбхашик, и ссылается на перевод этого текста (тибетской версии) Ф. И. Щербатским («Центральная концепция буддизма», 1923. Приложение, с. 76–91), а также на свой перевод главы из «Виджнянакая» Девавармана, в которой рассматривается существование прошлого и будущего. — См. L'AK, V, с. 49, примеч. 4.

24.5. В санскритском тексте *saṃskṛtalakṣaṇayogāt*. Подробно о четырех фундаментальных свойствах причинно-обусловленных дхарм см. АКВ, II. 45.

25.1. В карике *sarvakālāstitā*, что в контексте приводимой далее дискуссии следует понимать как реальность [дхарм] во всех [формах] времени.

25.2. В комментарии Яшомитра приводит начало этой сутры (Самьюкта-агама, III.14 — отождествление Л. де ла Валле Пуссена. — См. L'AK, V, с. 51, примеч. 1), которая цитируется также и в MVr., XXII. II.

25.3. В санскритском тексте *āgamataḥ*, букв.: на основании Агам (в узком смысле — собрания сутр Сутра-питаки).

25.4. В санскритском тексте *yuktitaḥ* — «на основании правильного рассуждения».

25.5. В санскритском тексте *sarvāstivādena*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «И так, на основаниях, обеспечиваемых Каноном и рассуждением, Вайбхашики утверждают существование прошлого и будущего. Ученые, провозглашающие себя Сарвастивадинами, “защитниками существования всего”, утверждают, что прошлое и будущее существуют как [реальные] вещи (*dṛavya*)». — См. L'AK, V, с. 51.

25.6. В санскритском тексте *vibhajyavādināḥ*. Далее в китайской версии: «Они не принадлежат к школе сарвастивада». Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на первого переводчика «Абхидхармакоши» на китайский язык Парамартху (VI в. н. э.): «Если человек говорит, что все существует — прошлое, будущее, настоящее, про-

странство, прекращение посредством знания (= Нирвана), прекращение не посредством знания, — указывается, что этот человек из школы Сарвастивадинов. Есть другие люди, которые говорят: «Настоящие дхармы существуют; прошлые действия, если они не принесли свой плод, существуют; когда они принесли свой плод и будущие дхармы, которые не являются плодами [прошлого или настоящего действия], не существуют». Те люди, которые говорят, что три периода времени существуют, но проводят указанные различия, не относятся к Сарвастивадинам, они называются Вибхаджьявадинами». — См. L'AK, V, с. 52, примеч. 1.

26.1. В карике *te bhāvalakṣaṇāvasthā 'nyathā 'nyathika samjñitāḥ*. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, в «Комментарии» (Вьякхья) приводятся следующие термины:

bhāvānyathika, lakṣaṇānyathika, avasthānyathika, anyathānyathika. «*bhāvānyathika*» — «которая утверждает, что периоды времени различаются (*anyathā*) фактом *bhāva* (существования. — Примеч. пер.)». Но *anyathānyathika* переводится на тибетский как *gzhan dañ gzhan du gyur pa ra*, и, как объясняется в глоссе, «периоды времени взаимно различны (*anyopau*) на основании того, что следует и предшествует». — Китайские источники передают имя четвертого ученого (Бхаданта Буддхадева. — Примеч. пер.) как «тот, кто утверждает, что различие форм времени основано на соотношении (*apekṣā*)». — См. L'AK, V, с. 52–53, примеч. 2.

26.2. В санскритском тексте *bhāvānyathātvam bhavati na dravyānyathātvam*. Таким образом, в интерпретации вайбхашиков *bhāva* — это конкретная форма существования, точнее, проявления реальной сущности (*dravya*), то есть дхармы. Ср. ADV, с. 259. Яшомитра поясняет в комментарии, что «реально происходит изменение прошлой, будущей или настоящей формы существования (проявления), но не изменение субстанции (*dravya*): изменение собственной сущности (*svalakṣaṇa*) материи и прочего. Будущее, вступающее в настоящее время, оставляет свою будущую форму существования (*anāgata-bhāva*) и обретает настоящую форму существования. Настоящее точно так же [переходит] в прошлое». — См. SAKV, с. 469.

26.3. «... при этом происходит разрушение прежней формы, но не золота как такового». — См. ADV, с. 259.

26.4. Ср. комментарий Вьясы, испытавшего значительное влияние теоретиков сарвастивады, на «Йога-сутры» Патанджали (III. 13): «... как было сказано, причина деятельности гун — их собственная природа. Под этим следует понимать три вида изменения в [великих] элементах и органах чувств, поскольку существует различие между качественно-определенным состоянием (*dharma*) и его носителем-субстратом (*dharmin*). Однако в высшем смысле есть только одно изменение, так как дхарма, то есть качественно-определенное состояние, — не что иное, как собственная форма (*svagūṇa*) носителя-субстрата, и через дхарму проявляется лишь [определенная] модификация носителя. При этом в носителе-субстрате происходит только изменение формы существования (*bhāva*) наличной, [то есть присутствующей в настоящий момент], дхармы относительно прошлого, будущего и настоящего модусов времени, а не изменение [самой] субстанции (*na tu dravyānyathātvam*). Это подобно тому [случаю], когда, разбив золотой сосуд, превращают его затем в нечто иное, но при этом изменяется не золото, а лишь форма его существования». — КЙ, с. 152.

26.5. В санскритском тексте *lakṣaṇānyathika*. В абхидхармистской теории дефиниций ключевое слово (термин) *lakṣaṇa* обозначает фундаментальную характеристику концепта, которая отличает его от всего остального (*svalakṣaṇa* = *svabhāva*), тогда как в канонических текстах этот термин обычно используется в значении свойства

или признака, общего для членов соответствующего класса. Как отмечает К. Джаятиллеке, оба «смысла» по существу совпадают в том, что сущностная характеристика предмета есть свойство, общее для членов класса, к которому он относится. — См. Jayatilleke, с. 295–296.

В брахманистской философской традиции наиболее полное определение термина lakṣaṇa мы находим у Вачаспати Мишры: «Отличительное свойство, или признак, есть то, чем характеризуется (lakṣyate 'nena) временное отличие (kālabheda) [объекта]. Специфицируемый таким образом реальный объект (vastu) отличается от других объектов, связанных в своем существовании с иными временными модусами». — См. КЙ, с. 237.

Большой интерес в связи с этим представляет концепция изменения отличительных признаков (свойств) в классической санкхья-йоге, сформировавшаяся под непосредственным влиянием абхидхармистской философии. «Здесь изменение качественной определенности и изменение отличительных признаков в субстрате-носителе, [то есть в сознании], есть ослабление качеств в активном состоянии и проявление их в остановленном состоянии. Остановка, или прекращение [развертывания], имеет три отличительных признака, будучи связанной с тремя формами времени. И действительно, она понимается как отличительный признак, который существует в настоящий момент и который, уже потеряв первую временную форму — свойство будущего, не выходит за пределы своей качественной определенности. То, в чем [происходит] ее проявление через внутреннюю сущность, и есть ее вторая временная форма. Тем не менее она не лишена связи с прошлым и будущим отличительными признаками.

Аналогичным образом, активное проявление [состояний сознания] также имеет три отличительных признака, будучи связанным с тремя формами времени. Оно, [проявление], обрело прошлый отличительный признак, утратив признак, существующий в настоящий момент, и не выходит за пределы своей качественной определенности. Это — его третья временная форма, но оно не лишено связи с будущим и настоящим отличительными признаками.

Точно так же и возникающее активное проявление [состояний сознания], утратив свой будущий отличительный признак и не выходя за пределы [собственной] качественной определенности, обретает настоящий отличительный признак, при котором оно и реализует свою функцию, выступая в собственной форме. Это — его вторая временная форма, но она тоже не лишена связи с прошлым и будущим [отличительными признаками]. И так [происходит его изменение] — то остановка [сознания], то опять его активное проявление». — См. КЙ, с. 151 (III. 13).

26.6. Согласно комментарию Яшомитры, когда свойство находится в процессе функционирования (vṛttilābha), дхарма им «обладает», но одновременно она не лишена связи с другими свойствами, так как в противном случае будущая дхарма не могла бы позднее стать той же самой настоящей и прошлой дхармой. — См. SAKV, с. 469.

26.7. В санскритском тексте avasthā 'nyathika. Ср. комментарий Вьясы: «Таким же образом [следует понимать] и изменение условий существования: в моменты остановки [деятельности сознания] санскары остановки усиливаются, а санскары активного проявления ослабевают. Это и есть изменение условий существования качественно-определенных состояний (dharmānāmvasthāpariṇāma). Здесь изменение субстрата-носителя [происходит] через качественно-определенные состояния, изменение качественно-определенных состояний, [характеризующихся] тремя формами

времени, — через отличительные признаки, а изменение отличительных признаков — через условия существования ...

... Три формы времени [характеризуют] не носитель-субстрат, они характеризуют дхармы, или качественные определенности, которые могут быть проявленными или непроявленными. Когда они проявлены, они, обретя то или иное состояние, определяются соответственно их различиям; [иными словами], они различаются своими состояниями, [или условиями существования], но не субстанциально. Так, единица в позиции сотен [означает] сто, в позиции десятков — десять, а в позиции единиц — единицу». — См. КЙ, с. 151–153.

26.8. По определению Яшомитры, дхарма, находящаяся в состоянии, в котором она еще не осуществляет свою функцию (*kāritram* na *karoti*), называется будущей; когда она функционирует — настоящей, а когда она прекратила свою деятельность — прошлой. — См. SAKV, с. 470.

26.9. В санскритском тексте *anyathānyathika* (в реконструкции Л. де ла Валле Пуссена — *anyonyathātva*; у Ф. И. Щербатского — *арекṣā*). Ср. комментарий Вьясы: «Так, одна и та же женщина называется матерью, дочерью и сестрой». — КЙ, с. 153.

26.10. Как говорит Яшомитра, «по соотношению с предшествующим и последующим [дхарма] называется прошлой, будущей, настоящей — таков смысл сказанного. Она называется будущей по отношению к предшествующему — прошлому или настоящему; настоящей — по отношению к предшествующему, то есть прошлому, и по отношению к последующему, то есть будущему; прошлой — по отношению к последующему — настоящему или будущему». — См. SAKV, с. 470.

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что оба комментатора Сюань-цзана здесь расходятся. Согласно Фа-бао, будущее устанавливается относительно (*арекṣya*) прошлого и настоящего; прошлое — относительно настоящего и будущего; настоящее — относительно прошлого и будущего. Это — точка зрения Сангхабхадры (ср. приведенный выше комментарий Яшомитры. — *Примеч. пер.*). Согласно Пу-гуану, будущее устанавливается по отношению к предшествующему; прошлое — по отношению к последующему; настоящее — по отношению к тому и другому: такова система, принятая в «Вибхаше». — См. L'AK, V, с. 54, примеч. 1.

26.11. Концепция реального существования всех дхарм в систематической форме впервые была изложена в «Вибхаше» (77. 1): «Школа сарвастивадинов имела четырех великих учителей, которые по-разному трактовали различие трех форм времени. . . Это — Васумитра, который утверждал, что они различаются по актуальному состоянию (*avasthā*); Буддхадева, считавший, что они различаются в зависимости от точки зрения (*арекṣā*); защитник [идеи] различия *bhāva*, который утверждал, что дхарма, изменяющая форму времени, различается по модусу существования, но не по своей сущности: дхарма, переходящая из будущего в настоящее, хотя и оставляет будущую форму существования и получает настоящую, однако не утрачивает и не обретает свою сущность. . . защитник [идеи] различия свойств (*lakṣaṇa*)». — См. L'AK, V, с. 54, примеч. 2, а также Lamotte 1958, с. 666–667.

26.12. В санскритском тексте *pariṇāmaavāditvāt*. «В «Вибхаше» (77. 1) отвергается теория различия форм существования: «Чем может быть *bhāva* дхармы помимо ее свойств?» Однако в комментарии сказано: Природа (сущность) дхармы не трансформируется в трех временных периодах; существует лишь различие по факту деятельности (*kāritra*), отсутствия деятельности и т. д. Именно это и есть *bhāva* дхармы. И такая трансформация (*pariṇāma*) не имеет ничего общего с учением санк-

хьяиков: они утверждают, что природа дхарм вечна и что она трансформируется в двадцать три таттвы. Но природа причинно-обусловленной дхармы не является вечной; именно вследствие такого изменения — деятельности, отсутствия деятельности и т. д. — мы и говорим о трансформации. Теории, введенные Гхошакой и Буддхадевой, также безупречны; они не слишком отличаются от теории Васумитры. Только Васумитра дает основательное и простое объяснение. Учитель шастры (Васубандху) в соответствии с “Вибхашей” оказывает ей предпочтение». — См. L’AK, V, с. 54–55, примеч. 3.

26.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В гипотезе второго [ученого] прошлый, настоящий и будущий периоды времени смешаны между собой (adhvasamkara), поскольку три свойства находятся везде». — L’AK, V, с. 55. У Ф. И. Щербатского: «Что касается второй [линии мысли], то она представляет собой смешение всех времен, поскольку подразумевает сосуществование всех аспектов (элемента) в одном и том же времени». — См. Stcherbatsky, 1923, с. 80.

Комментатор «Йога-сутр» Вьяса, знакомый с этим возражением, пытается его снять, не выходя за рамки концепции трансформации (pariṇāma) в санкхье: «Качественная определенность в изменении отличительных признаков присутствует [во всех трех] формах времени. Она [называется] прошлой, когда она связана с прошлым отличительным признаком и не лишена связи с будущим и настоящим [отличительными признаками]. Соответственно, [она называется] будущей, когда она связана с будущим отличительным признаком и не лишена связи с настоящим и прошлым отличительными признаками. Аналогичным образом, она — настоящая, то есть существующая в данный момент, когда она связана с настоящим отличительным признаком и не лишена связи с прошлым и будущим отличительными признаками, подобно тому как мужчина, испытывающий страсть к одной женщине, не свободен от страсти к другим женщинам.

Однако некоторые находят ошибку [в этом рассуждении]: в случае изменения отличительного признака ввиду связи каждого признака со всеми отличительными признаками происходит смешение форм времени.

Опровержение этого возражения [заключается в следующем]. Свойство дхарм быть качественной определенностью не требует доказательства. При существовании качественной определенности необходимо рассмотреть также и различие отличительных признаков. Их качественная определенность относится только к настоящему времени. Если бы это было не так, то сознание не могло бы обладать свойством страстного влечения, поскольку во время гнева оно не проявлялось бы. Более того, невозможно, чтобы три [разновременных] отличительных признака были бы свойственны одному индивиду одновременно. Однако они могут возникнуть во временной последовательности благодаря действию проявляющей их причины.

Как было сказано [ранее], высокоинтенсивные формы и действия противостоят друг другу, но обычные [формы и действия] сосуществуют с интенсивными. Поэтому смешения времени не происходит. Например, [когда] страсть активно направлена только на определенный объект, [нельзя сказать, что] она отсутствует в это время по отношению к другим [объектам]. Она по-прежнему существует, но лишь в обычной форме. Таким образом, она существует тогда и по отношению к ним. То же самое [можно сказать] и об отличительном признаке (lakṣaṇa)». — КЙ, с. 152–153.

26.14. В карике tṛtīyaḥ śobhanaḥ. В китайской версии автокомментарий Васубандху и составные части карики даны сплошным текстом: «Следовательно, хороша только система Васумитры, в соответствии с которой периоды времени и условия

установлены посредством деятельности или активности (*kāritra*): когда дхарма не осуществляет свою деятельность, она — будущая. Когда она ее осуществляет — настоящая; когда действие окончено, она — прошлая». — См. L'AK, V, с. 55.

26.15. В тексте карики *adhvanaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ* — модусы времени установлены посредством деятельности.

26.16. В санскритском тексте *tatsabhāga*. Это ключевое слово (термин) было введено Васубандху в АКВ, I. 39: «Что называется схожим с сопричастным? — То, что не осуществляет свою деятельность (последняя пада карики 39). Известно, что сопричастное (*sabhāga*) есть осуществляющее свою деятельность (*svakarmakṛt*). Так, орган зрения, который видел, видит или будет видеть цвета/формы, называется сопричастным. . . Согласно кашмирским [вайбхашикам], схожее с сопричастным может быть четырех типов. . . ». — См. АК, Т. I, 1. 39, с. 234.

26.17. В санскритском тексте *phaladānapratigrahaṇam*; в комментарии Яшомитры *parigraha*. — См. SAKV, с. 471. То же в реконструкции Л. де ла Валле Пуссена со ссылкой на АКВ, II. 59. «Вы говорите, что его деятельность — производить и отдавать плод?.. и т. д.». — См. L'AK, V, с. 55–56. Ср. перевод с тибетского Ф. И. Щербатского: «Вайбхашика. — Он (глаз) присутствует в настоящем, (потому что осуществляет другие функции): он есть непосредственная причина (следующего момента своего существования и отдаленная причина), определяющая его будущий характер». (Далее приводится комментарий Чим-па с разъяснением смысла и контекста сказанного.) — См. Stcherbatsky, 1923, с. 81.

26.18. В своем переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен опирается здесь на общий смысл комментария Яшомитры: «Но тогда, если отдавать плод есть действие причины *sabhāga-hetu* и других (причин. — АКВ, II. 59с), отдающих свой плод, когда они — прошлые, приходишь к тому выводу, что, и прошлые, они будут осуществлять свою деятельность и станут, следовательно, настоящими. Или, если деятельность, чтобы быть завершенной, требует продуцирования и отдачи плода, эти прошлые причины будут, по меньшей мере, наполовину настоящими. Периоды времени, таким образом, оказываются смешанными». — См. L'AK, V, с. 56.

В переводе Ф. И. Щербатского: «Саутрантика. — В этом случае прошлое будет тем же самым, что и настоящее, поскольку прошлое аналогичным образом порождает такие результаты — при рассмотрении прошлого как причины однородности последовательных моментов (*sabhāga-hetu*), как общей нравственной причины (*sarvatraga-hetu*) и как причины, требующей ретрибуции (*vipāka-hetu*), — все эти причины будут настоящими, так как они могут осуществлять свою актуальную функцию в настоящий момент.

Вайбхашика. — Настоящей я называю причину, которая выполняет в данный момент двойную функцию — принесения непосредственного результата и определения характера его отдаленного будущего. Прошлая причина, хотя она может порождать результат в настоящий момент, не определяет в данный момент его общий характер (который был определен ранее). Поэтому прошлое не есть то же самое, что и настоящее.

Саутрантика. — Если время устанавливается в соответствии с действительностью, то элемент может быть прошлым в случае, когда его способность определять общий характер отдаленного результата принадлежит прошлому, и тем не менее он может быть настоящим, поскольку он порождает результат настоящего момента. Таким образом, возникает смешение характерных признаков всех трех времен, и я утверждаю, что вы виновны в таком смешении. Ваша точка зрения ведет к абсурду

принятия актуальных или полуактуальных прошлых причин (то есть полунастоящих элементов), так как причина однородности и другие прошлые причины могут произвести (настоящий) результат. Следствие этого — смешение сущностных природ трех времен». — Stcherbatsky, 1923, с. 81–82.

Эта же самая проблема рассматривается Вьясой в контексте субстанциалистской теории санкхья-йоги. «Некоторые говорят, что при [допущении] изменения состояний [возникает] ошибка заключения о неизменности [всех характеристик].

— Каким образом?

— В силу того что формы времени оказываются разделенными по [принципу] деятельности: когда дхарма не выполняет свою функцию, тогда она — будущая, когда выполняет, тогда она — настоящая; когда, выполнив [свою функцию, дхарма] перестала существовать, тогда она — прошлая. Таким образом, возникает [представление] о неизменности качественно-определенных состояний, их носителя, отличительных признаков и условий существования. Другие и называют это ошибкой. Но в действительности ошибки здесь нет.

— Почему?

— Вследствие многообразия [способов] взаимодействия гун даже при вечности [их] носителя. Подобно тому как [индивидуальная] форма есть не что иное, как имеющая начало и конец качественная определенность звука и прочего, [обусловленных] неуничтожимыми гунами, так и линга (знак) есть лишь имеющая начало и конец качественная определенность неуничтожимых гун — саттвы и других. Представление о трансформации [и относится] к такой [качественной определенности].

Здесь [можно привести] следующий пример. [В процессе изготовления горшка] глина, то есть субстанция, вследствие принятия конкретной формы шара переходит из [своей] качественной определенности в иную качественную определенность. Это — трансформация качественной определенности. Форма горшка, утратив свой будущий отличительный признак, обретает отличительный признак, наличествующий в настоящий момент. Это — трансформация отличительного признака. Горшок, каждое мгновение представая в опыте [чувственного восприятия] как новый или старый, демонстрирует трансформацию состояний существования.

Эти трансформации качественной определенности, отличительных признаков и состояний не выходят за пределы собственной сущности носителя, [то есть субстанции]; иначе говоря, существует только одна трансформация, которой подвержены все эти конкретные характеристики.

Итак, что же такое трансформация, или изменение? Изменение — это возникновение новой качественной определенности при исчезновении прежней качественной определенности субстанции, которая остается постоянной». — См. КЙ, с. 153–155.

27.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Каким образом сама деятельность становится прошлой? Вы можете представить себе деятельность деятельности? Это было бы абсурдом. Но если деятельность в себе самой, посредством себя самой бывает прошлой и т. д., то почему не допустить, что то же самое бывает и с дхармой? И какая польза от утверждения, что форма времени зависит от прошлой деятельности и т. д.?

Вы говорите, что деятельность не является ни прошлой, ни будущей, ни настоящей и что между тем она существует? В таком случае, будучи причинно-необусловленной (*asamskrta*), она вечна (*nitya*), и как вы можете говорить, что дхарма является будущей, когда она не осуществляет свою деятельность, и прошлой, когда она ее более не осуществляет?

Сарвастивадин отвечает, что эти возражения достигали бы цели, если бы деятельность была чем-то иным, чем сама дхарма». — См. L'AK, V, с. 56.

Перевод тибетской версии Ф. И. Щербатского (с использованием комментария Яшомитры и стандартного тибетского комментария Чим-па) несколько отличается как от текста санскритского оригинала, так и от китайской версии.

«Саутрантика. — На это мы должны ответить следующим образом:

— Что мешает (элементу проявлять свою деятельность)? И каким образом (должно быть определено время этого действия)? Если оно, время существования элемента, не отличается от сущности самого элемента, то тогда времени не будет вообще. Если элемент в будущем и прошлом существует в том же самом смысле, что и в настоящем, то тогда почему он будущий или настоящий? Сущность элементов существования (dharma) глубока!

Если во всех трех временах продолжает пребывать одна лишь сущность элементов, но не их функция, то что в таком случае создает препятствие для этой функции? Что то заставляет их функционировать, то препятствует в осуществлении их функции?

Вайбхашика. — Функция осуществляется, когда наличествуют все необходимые условия.

Саутрантика. — Это не работает, так как (согласно вашей теории) эти условия присутствуют всегда. Что же касается самих функций, то они также могут быть прошлыми, будущими и настоящими. Это, в свою очередь, нуждается в объяснении.

Допускаете ли вы существование второй функции, (которая будет определять время первой), или же вы полагаете, что она не является ни прошлой, ни будущей, ни настоящей? В таком случае эта функция не будет подвержена воздействию элементарных жизненных сил (saṃskṛta) и будет представлять собой неподвижную вечную сущность (asaṃskṛta). По этой причине вы не можете утверждать, что, пока элемент еще не осуществляет свою функцию, он — будущий.

Вайбхашика. — Если функция элемента была бы чем-то отличным от самого элемента, ваши возражения были бы правильными. Но поскольку никакого различия не существует, то они не годятся». — См. Stcherbatsky, 1923, с. 82–63.

27.2. В тексте карики adhvaṃyogah; по реконструкции Л. де ла Валле Пуссена [adhā na ucyate]: периоды времени не подтверждаются. В переводе Ф. И. Щербатского: в таком случае времени вообще не существует. — Stcherbatsky, с. 83.

27.3. В китайской версии: «Саутрантика отвечает: Если прошлая или будущая дхарма существует с той же природой, что и настоящая, то каким образом она может быть нерожденной или разрушенной, существуя как таковая?» — L'AK, V, с. 57. В переводе Ф. И. Щербатского: «Саутрантика. — Здесь нужно было бы установить следующее: если прошлое и будущее существуют в том же смысле, что и настоящее, то есть как реальность, то почему в таком случае, существуя в том же смысле, они [называются] прошлое и будущее?». — Stcherbatsky, с. 83.

27.4. В санскритском тексте abhūtvā bhavati bhūtvā na bhavati. Комментируя эту формулу сарвастивады, Яшомитра воспроизводит схему принятой аргументации: «... если не признается, что дхарма “существует, будучи прежде несуществующей”, то в этом случае не устанавливается настоящий [модус времени], “... не существует, будучи прежде существующей” — не устанавливается прошлый модус времени». — См. SAKV, с. 472.

Далее в переводе китайской версии: «Здесь достаточно рассмотреть аргументацию Сарвастивадинов: Что касается того аргумента, что, обладая свойствами обу-

словленного (возникновение и прочее. — II. 45с), причинно-обусловленные [дхармы] не являются вечными, хотя и существуют и в прошлом, и в будущем, — то это просто пустословие, поскольку, существуя всегда, дхарма не подвержена ни рождению, ни гибели: “дхарма вечна и дхарма невечна”. Говорить так — значит допускать противоречие в терминах». — См. L'AK, V, с. 57.

В своем переводе тибетской версии Ф. И. Щербатской предлагает развернутую реконструкцию этой части диспута: «[Саутрантика]. — Таким образом получается, что понятие трех времен вообще не будет иметь реального основания, пока вы не примете ту точку зрения, что элементы вступают в жизнь из несуществования и опять возвращаются в несуществование после того, как они какое-то время были существующими. (Ваша теория подразумевает вечное существование элементов.)

Вайбхашика. — Абсурдно полагать, что она подразумевает вечное существование! Есть четыре силы (возникновения, разложения, сохранения и разрушения), которым подчиняется каждый элемент, и сочетание (постоянной сущности элемента с этими силами и вызывает его непостоянные проявления в жизни).

Саутрантика. — Это одни лишь слова! Они не могут объяснить возникновение и разложение (имеющие место в процессе жизни). Элемент, согласно этой точке зрения, в одно и то же время постоянен и непостоянен. Поистине, это что-то новое!» — Stcherbatsky, с. 83–84.

27.5. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что комментатор «Бодхичарьяаватары» Праджнякармати цитирует эту строку из «Энциклопедии Абхидхармы» (с. 581) без указания источника. — См. L'AK, V, с. 58, примеч. 1.

В нашем переводе этой гатхи мы опираемся на комментарий Яшомитры. — См. SAKV, с. 472.

27.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Что касается того аргумента, что Бхагаван учил о существовании прошлого и будущего, — поскольку он сказал: “Прошлое действие существует, как существует и его будущий плод”, — то мы также говорим, что есть и прошлое, и будущее. Прошлое — как то, что существовало прежде, а будущее — как то, что будет существовать при наличии причины. Именно в этом смысле мы и говорим, что прошлое существует, что будущее существует. Но они не существуют субстанциально (*dravyatas*) как настоящее». — L'AK, V, с. 58.

27.7. В санскритском тексте *astiśabdasya nipātadvāt*. В версии Сюань-цзана здесь: «слово “есть” применяется к тому, что существует, и к тому, что не существует (отсутствует?)». — См. L'AK, V, с. 58, примеч. 3.

27.8. Согласно Ф. И. Щербатскому, это последнее толкование слов Будды принадлежит саутрантикам. «Если прошлое и будущее существуют всегда, то как объяснить то удивительное обстоятельство, что они называются “прошлое” или “будущее”? Поэтому слова Бхагавана, что прошлое существует, что будущее существует, должны пониматься в другом смысле. Он произнес их в диспуте с Адживиками, (которые отрицали моральную ответственность за прошлые действия). Он резко выступал против их доктрины, отрицающей связь между прошлой причиной и будущим результатом. Для того чтобы объяснить, что предшествующая причина и будущий результат есть нечто, случившееся ранее и что случится в будущем, он категорично заявил: “существует прошлое, существует будущее”. Ибо слово “существует” [в смысле “есть”] выступает в качестве частицы (-связки, которая может относиться как к чему-то существующему, так и несуществующему). Так, например, люди могут сказать: “есть отсутствие света” (пока он не был зажжен), “есть отсутствие света

после (того, как он был погашен)” или “свет есть погашенный, но я его не гасил”. Когда Будда провозгласил, что “есть” прошлое и “есть” будущее, он употребил слово “есть” в этом смысле. Если бы это было иначе, то было бы абсолютно невозможно объяснить (понятия) прошлого и будущего». — Stcherbatsky, с. 84–85.

27.9. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен (со ссылкой на SAKV, с. 473), здесь имеются в виду странствующие аскеты, которые собирались убить Маудгальяну и которые утверждали, что прошлое действие не существует. Согласно Яшомитре, эта сутра входит в состав «Самьюкта-агамы», однако ни джатака № 522, ни комментарий к «Дхаммападе» (X. 7), в которых рассказывается о смерти Маудгальяны, не приводят названия странствующих аскетов (*parivṛājakāḥ*). — См. L'AK, V, примеч. 2. В переводе Ф. И. Щербатского: «Что в действительности отрицали эти аскеты? — Отнюдь не то, что совершенное действие прошло, (а то, что оно могло иметь определенное действительное существование, то есть определенную действительность. Следовательно, слова Будды подразумевают действительное существование прошлого)». — Stcherbatsky, 1923, с. 85.

27.10. В санскритском тексте *saṃtatau phaladānasāmarthyam*. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры, который толкует *āhitaṃ* как синоним *agritam* — введенный, помещенный вовнутрь. — См. SAKV, с. 473. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Саутрантика отвечает. — Когда Бхагаван говорит, что прошлое действие существует, он имеет в виду способность приносить плод — способность, которая была помещена в непрерывный ряд [состояний] агента некогда совершенным действием». — L'AK, V, с. 59.

27.11. *Paramārthaśūnyatā*; согласно Мак-Говерну, в «Самьюкта-агама», XIII. 22 (ссылка у Ф. И. Щербатского. — См. Stcherbatsky, 1923, с. 85, примеч. 1). Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что приводимая далее цитата воспроизводится в «Бодхичарьяаватаре», IX. 52. — См. L'AK, V, с. 59, примеч. 3.

27.12. В санскритском тексте *varttamāne 'dhvanyabhutva*. В переводе Ф. И. Щербатского: «(Этот пассаж означает:) что касается настоящего времени, то он (орган зрения) не существовал, а затем появился (в пределах этого времени)». — Stcherbatsky, 1923, с. 85.

27.13. В санскритском тексте *svātmanyabhutva bhavati*. Согласно Яшомитре: «Не существуя прежде в качестве органа зрения (*cakṣuṣi*), затем он становится таковым». — SAKV, с. 474.

27.14. В санскритском тексте *ālambanamātra*, то есть «условие в качестве объекта» (*ālambanapratiyaya*). Подробно см. АКВ, II. 62: «Все дхармы — [условие] в качестве объекта сознания. Так, соответственно, объект зрительного восприятия и связанных с ним [дхарм] — цвет/форма; объект слухового восприятия — звук; объект обонятельного восприятия — запах; объект тактильного восприятия — осязаемое; объект ментального сознания — все дхармы.

Дхарма, которая является объектом другой дхармы, никогда не перестает быть объектом этой дхармы, ибо, даже не воспринимаемая в качестве объекта, она обладает свойством быть таковой».

27.15. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вполне очевидно, что Нирвана, которая противоречит какому бы то ни было рождению, не может быть порождающей причиной». — L'AK, V, с. 60. У Ф. И. Щербатского: «И как окончательное освобождение, которое синонимично полному прекращению любой деятельности всех элементов существования, может служить действительно активной причиной своего собственного порождения?» — Stcherbatsky, 1923, с. 86.

27.16. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сарвастивадин спрашивает: Если прошлые и будущие дхармы не существуют, то как они могут восприниматься сознанием? — Они существуют тем же самым способом, каким они воспринимаются в качестве объектов (*yathālambyante tathā grhyante*). — А каким образом они воспринимаются в качестве объектов? — Они воспринимаются в качестве объектов со знаком (отметкой) прошлого и будущего (*abhūd bhaviṣyati ca*: то, что в настоящем состоянии было или будет “видимым”, — это и есть объект) как существовавшие или как то, что будет существовать.

И действительно, человек, который вспоминает видимое (*gūra*) или прошлое ощущение, не вспоминает его как “то, что есть”, но вспоминает: “это было”; человек, который “предвидит” будущее, не видит его как существующее, но как “то, что будет”.

Другая проблема. Память (которая является определенным ментальным сознанием) схватывает видимое (*gūra*) так, каким оно было видимо, ощущение — так, каким оно ощущалось, то есть как видимое и ощущение в настоящем времени. Если дхарма, которая припоминается, есть в действительности то, что схватывается памятью, то она явным образом есть настоящее (наличное); если же она такова, что не схватывается памятью, то тогда она представляет собой несуществующий объект». — L'AK, V, с. 60–61.

27.17. В переводе тибетской версии: «Саутрантика. — (Оно отсутствует: таким образом) доказано, что отсутствие может быть познано точно так же (как присутствии)». — См. Stcherbatsky, 1923, с. 86.

27.18. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «А если сказать, что прошлое или будущее видимое (*gūra*, то есть цвет/форма) существует, не будучи настоящим, так как прошлое или будущее видимое есть не что иное, как атомы (*paṇamāṇi*) в рассеянном состоянии (*vikīṛṇa*)?» — L'AK, V, с. 61. У Ф. И. Щербатского: «Вайбхашика. — Но (вы не допускаете, что прошлое и будущее) есть фрагменты самого настоящего?» — Stcherbatsky, 1923, с. 86.

27.19. В санскритском тексте *tattadeva gūraṃ paramāṇuṣo vibhaktam*.

27.20. В переводе тибетской версии здесь: «И если вы полагаете, что они продолжают существовать в той же форме, тогда они должны быть вечными. А если нет, то тогда будет доказано, что (несуществующее чувство) может быть воспринято (памятью) точно так же, (как существующее воспринимается самоощущением)». — Stcherbatsky, 1923, с. 87.

27.21. В китайской версии: «Вайбхашика говорит: “Если то, что не существует в абсолютном смысле, может быть объектом сознания, тогда объектом сознания будет и тринадцатый āyatana (источник сознания)”». — См. L'AK, V, с. 61. В переводе Ф. И. Щербатского: «Вайбхашика. — Если несуществование может быть воспринято, то вы должны прибавить (к списку всех познаваемых объектов, то есть) к двенадцати базам сознания (āyatana), новую категорию, тринадцатую — несуществование». — Stcherbatsky, 1923, с. 87.

27.22. Согласно Яшомитре, определение несуществования (*abhāva-lakṣaṇa*) тринадцатого источника сознания — «то, что не может быть обозначено» (*nābhidheyam*). — См. SAKV, с. 475.

27.23. В санскритском тексте *nāstibuddhiḥ*. Яшомитра добавляет в комментарии: «... которая имеет своим объектом (опорой) предшествующее несуществование (*prāgabhāva*)». — SAKV, с. 475.

27.24. В квадратных скобках здесь приводится пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 475. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Вайбхашика отвечает: Оно не

существует в качестве настоящего; отсюда понятие “оно не существует”. — L'AK, V, с. 62.

27.25. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 475. В переводе тибетской версии здесь: «Саутрантика. — Нет, это то же самое! (Если данное отсутствие в настоящий момент есть нечто существующее, то почему оно порождает идею несуществования?) Вайбхашика. — В таком случае оно может быть характерным признаком будущего; (этот признак в настоящий момент отсутствует, что порождает идею несуществования). Саутрантика. — Этот признак состоит в том (факте, что будущее) обретет существование из предшествующего несуществования. Таким образом получается, что и существование, и несуществование могут быть объектами познания». — Stcherbatsky, 1923, с. 88.

27.26. В комментарии Яшомитры: «... как было сказано Бодхисаттвой в последнем существовании (saṃsāra)». — SAKV, с. 476; ср., однако, с. 332–333 (комментарий к АКВ, III. 85), где saṃsāra истолковывается как «тот, кому предстоит реализовать состояние архатства в данной жизни».

27.27. «— Отсюда следует, что несуществующее не может быть объектом (опорой) сознания». — SAKV, с. 476.

27.28. В санскритском оригинале здесь vimarśa, что Яшомитра трактует как одновременно viśāṅga — размышление и saṃdeha — сомнение. — См. SAKV, с. 476.

27.29. Текст санскритского оригинала далее дефектен. Следующие два предложения мы приводим по версии Сюань-цзана в переводе Л. де ла Валле Пуссена (L'AK, V, с. 63). У Ф. И. Щербатского: «Совершенно очевидно, что мы должны понимать данный пассаж в этом смысле, поскольку он подтверждается другим каноническим пассажем, который начинается словами: “Придите ко мне, о монахи, мои ученики!” и продолжается до следующих слов включительно: “То, что я говорю ему утром, становится более ясным к ночи; то, о чем я беседую с ним ночью, становится для него более ясным к утру. Он познает существование того, что существует, и несуществование того, что не существует. Там, где существует нечто еще более высокое, он познает его как еще более высокое, а где не существует ничего более высокого, он познает, что не существует ничего более высокого, (чем окончательное освобождение)!” Поэтому аргумент (в пользу реального существования прошлого, который вы вывели из предполагаемого факта, что) наш интеллект может иметь в качестве своего объекта только существующие вещи, — этот аргумент ложен». — См. Stcherbatsky, 1923, с. 88–89.

27.30. В санскритском тексте ahetuḥ.

27.31. В санскритском тексте saṃtānaviśeṣāt. Саутрантики, таким образом, отрицают, что плод, то есть результат, порождается прошлым действием непосредственно. Э. Ламонт, исследовавший различные концепции saṃtati, потока психосоматических состояний в буддийской философии, отмечает: «Механизм созревания плода действия следует искать во внутренней эволюции ментального потока. Действие, которое есть мысль, связанная со специфическим волевым актом, мгновенна (kṣaṇika); оно исчезает сразу же после возникновения. Но оно “наделяет ароматом” (vāsanā) ментальную серию, в которой оно представляет исходную точку; оно создает в ней особую потенциальность (śaktiviśeṣa). Ментальная серия, “ароматизированная” подобным образом, претерпевает эволюцию (pariṇāma), иногда весьма длительную, кульминационным пределом которой является состояние ретрибуции, плод (результат). Процесс развертывания здесь следующий: акт (мысль) — ментальная серия в эволюции — состояние ретрибуции акта (vipāka) — конечная трансфор-

мация ментальной серии. Так же семя есть причина плода, но между семенем и плодом существует развернутая последовательность со всеми ее трансформациями: стебель, ствол, ветви, листья, цветы». — См. МСВ, IV, с. 166–167.

27.32. Яшомитра поясняет, что здесь имеется в виду опровержение концепции ватсипутриев, которое приводится в дополнительной (девятой) главе трактата. — См. SAKV, с. 476.

27.33. В санскритском тексте *utpādane sāmārthyam*. Согласно реконструкции Ф. И. Щербатского: «Вайбхашика. — (Но мы принимаем существование силы порождения?)». — См. Stcherbatsky, 1923, с. 89.

27.34. В санскритском тексте *vartamānikarāṇe*. Далее в комментарии Яшомитра отмечает, что способность актуализации («делание наличным») не может принадлежать базовому свойству возникновения (*utpāda*), поскольку в рассматриваемом случае это последнее уже наличествует (*vidyamānatvāt*). — См. SAKV, с. 476.

27.35. В санскритском тексте *deśāntarākaraṇa*, букв.: перенесение на другое место.

27.36. В переводе Ф. И. Щербатского: «Саутрантика. — Тогда результат будет вечно предсуществующим. А что касается несуществующих элементов, то как они могут менять свое местоположение? Более того, такое “перемещение” означает порождение (движения, то есть чего-то), что до этого не существовало». — Stcherbatsky, 1923, с. 89.

27.37. Другое возможное толкование: спецификация (*viśeṣaṇa*), то есть когда в силу конкретной причины внутренняя сущность (*svabhāva*) плода отличается от всего иного. — См. SAKV, с. 476.

27.38. Ср. SN, IV. 13 и MN, I. 3 палийского канона.

27.39. «То, что существовало прежде, есть прошлое. То, что возникнет благодаря существующей причине, есть будущее. То, что, существуя, разрушается, есть настоящее». — SAKV, с. 477.

27.40. Логический синтаксис этого последнего фрагмента реконструирован нами на основе комментария Яшомитры. — См. SAKV, с. 477, а также L'AK, V, с. 64–65 и Stcherbatsky, 1923, с. 90.

27.41. В тексте карики (последняя пада) *gambhīrā khalu dharmatā*. В примечании Л. де ла Валле Пуссен приводит перевод версии Сюань-цзана: «Прошлые и будущее действительно существуют как настоящее. Всем тем, кто в данном случае не в состоянии объяснить [возражения саутрантиков] и кто желает собственного блага (“Махавьютпатти”, 245, 1201), следует знать, что “природа дхарм очень глубока”, она не охватывается [одним лишь] умозрением. Разве те, кто не способны [что-то] объяснить, имеют право это отрицать?» Сангхабхадра возражает: «Не приписывайте вайбхашикам мнений, которые им не принадлежат! Каковы те трудности, которые я не разъяснил?» — См. L'AK, V, с. 65, примеч. 3. Подробно об обосновании Сангхабхадрой концепции ортодоксальных вайбхашиков см. МСВ, V, с. 117–118.

27.42. В тибетской версии далее: «... поскольку будущее включает множество моментов, (и только один из них действительно вступает в жизнь)». — См. Stcherbatsky, 1923, с. 91. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Махавибхашы» (66.13): «— Когда рождаются будущие причинно-обусловленные (*saṃskṛta*) [дхармы], следует ли говорить, что они возникают, будучи уже рожденными, или они возникают, еще не будучи рожденными? — Что плохого в принятии одной или другой гипотезы? — Плохи обе. — Ответ. Следует говорить, что уже рожденная дхарма возникает благодаря причи-

нам и условиям (hetupratyaya), то есть все дхармы уже обладают своей собственной природой (svabhāva). Каждая из них содержится в своей природе, и поскольку она уже обладает этой природой, то о ней говорится, что она уже рождена. Но она не рождена из причин и условий: хотя ее природа уже рождена, о ней говорится, что она рождена, поскольку она создана совокупностью причин и условий. С другой стороны, еще не возникшая дхарма рождается благодаря причинам и условиям: это означает, что будущая дхарма определяется как нерожденная, поскольку она порождается в настоящее время причинами и условиями. . . » — См. L'AK, V, с. 65–66, примеч. 7.

27.43. Предложение, заключенное в квадратные скобки, содержится только в китайской версии (см. L'AK, V, с. 66); в санскритском оригинале и в комментарии Яшомитры оно отсутствует.

27.44. В санскритском тексте vastu prahīṇam. Согласно толкованию Яшомитры, «здесь отвержение объекта достигается вследствие устранения обладания (prāpti) . . . аффектом, имеющим его своей опорой (tad-ālambana)». — SAKV, с. 477. Л. де ла Валле Пуссен ссылается на японского издателя АКВ, который толкует ключевое слово vastu как «имеющее природу anuśaya и прочего». — См. L'AK, V, с. 66, примеч. 1.

28.1. Для обеспечения полноты смысла в текст перевода карики включены пояснения Яшомитры и автора комментария к «Абхидхарма-дипе» (ADV, с. 283). В переводе китайской версии: «Когда то, что должно быть оставлено посредством видения страдания, оставлено, аскет остается связанным с ним вследствие других универсальных страстей; когда оставлена первая категория, он остается связанным с ней вследствие других загрязнений, имеющих ее своим объектом». — L'AK, V, с. 66.

28.2. О знании страдания (duḥkhañāna) и знании возникновения страдания (samudayañāna) как соответствующих этапов пути видения Благородных истин см. комментарий 4.3.

28.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Предположим, что человек вступил на путь видения Истин; у него возникло видение страдания, но еще не видение возникновения [страдания]. Поэтому он оставил те вещи (vastu, то есть аффекты), которые устраняются посредством видения страдания, но достижением этого [состояния] он отнюдь с ними не разъединяется (то есть не избавляется от них. — Примеч. пер.), поскольку он продолжает быть связанным с ними (согласно комментарию японского издателя: он продолжает быть связанным с Истиной страдания, то есть с пятью upādānaskandhas, рассматриваемыми как страдание) в силу универсальных страстей (V.12), отвержение которых зависит от видения возникновения [страдания], и которые связаны с первыми». — L'AK, V, с. 66–67.

28.4. О трех базовых категориях интенсивности (mūlaprakāra) аффектов подробнее см. АКВ, VI. 33 (автокомментарий): «Существуют три фундаментальные категории: слабая, средняя, сильная. Каждая из них, в свою очередь, подразделяется на слабую, среднюю и сильную, что в сумме и дает девять категорий: слабую–слабую, слабую–среднюю, слабую–сильную, среднюю–слабую, среднюю–среднюю, среднюю–сильную, сильную–слабую, сильную–среднюю, сильную–сильную». — То же в КЙ, с. 139–140.

28.5. В санскритском тексте здесь piṇḍavibhāṣām, что объясняется Яшомитрой как saṃkṣepa-vyākhyā. — См. SAKV, с. 478.

28.6. Яшомитра еще раз перечисляет эти пять видов, или категорий (pañcāprakāra): «[дхармы], устраняемые посредством видения [Истин] страдания, воз-

никновения, прекращения и пути, — четыре вида, и дхармы, устранимые посредством практики созерцания (то есть «окультуривания» психики), — пятый вид». — См. SAKV, с. 478.

28.7. В санскритском тексте *cittāni*, мгновенные состояния, точнее — содержания сознания.

29.1. В санскритском тексте *vigraha-jātih*.

29.2. В санскритском тексте следует исправить: *tadrūpāptam*.

31.1. В санскритском тексте *tasyādhikasya*. Как поясняет Яшомитра, здесь имеется в виду тип сознания, связанный со страстным влечением (*rāga*) и другими аффектами этого ряда, но не с ложными воззрениями и т. д. — См. SAKV, с. 480.

31.2. В санскритском тексте *rañsaprakārāḥ*; см. комментарий 28.6.

31.3. В санскритском тексте здесь *dīn-mātram*; в переводе Л. де ла Валле Пуссена — «типичный случай». — См. L'AK, V, с. 69.

31.4. Согласно комментарию Яшомитры, в чувственном мире психическая способность наслаждения (испытывания приятного — *sukhendriya*) характеризует пять чувственных модальностей сознания (*rañsa-vijñāna-kāyikam*); в мире форм на первой ступени йогического сосредоточения — три модальности [чувственного] сознания. . . и т. д., на третьей ступени сосредоточения — ментальное сознание (*mānasam*). Соответственно, эти пять категорий сознания устраниются посредством видения Истины страдания и т. д. . . и, наконец, посредством практики созерцания. Чистое сознание — лишь на третьей ступени сосредоточения. — См. SAKV, с. 481.

31.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда *sukhendriya* относится к чувственному миру, к нему “прилипают” *anuśayas*, устранимые посредством медитации, и все универсальные *anuśayas*. Когда оно относится к *Rūpadhātu*, к нему притягиваются (“прилипают”) все универсальные *anuśayas*.

2) Сколько *anuśayas* “прилипают” к сознанию, имеющему объектом *sukhendriya*?

Сознание, которое имеет своим объектом *sukhendriya*, — двенадцати видов:

(1–4) принадлежащие *Kāmadhātu* четыре категории сознания (исключается сознание, устранимое посредством видения Истины прекращение страдания);

(5–9) принадлежащие *Rūpadhātu* пять категорий сознания;

(10–11) принадлежащие *Arūpyadhātu* сознание, устранимое посредством видения Истины пути, и сознание, устранимое посредством медитации;

(12) чистое сознание». — L'AK, V, с. 69–70.

31.6. В санскритском тексте здесь вместо *dharma-sya* следует читать *vidhasya*; ср. ADV, с. 291.

31.7. В санскритском тексте *sukhendriyā-lambanā-lambane vijñāne*.

31.8. По-видимому, индрии как факторы доминирования в психике. — См. АКВ, I. 48. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, *anayā diśā* = *anayā vartanyā* (как в тексте санскритского оригинала). — См. L'AK, V, с. 70, примеч. 1.

31.9. В санскритском тексте *sānuśayaṃ*, букв.: вместе с аффективной предрасположенностью. — См. также ADV, с. 293.

32.1. В санскритском тексте *tatsahitatvāt*; согласно толкованию Яшомитры *sadā'vashṭita* — «постоянно остающееся вместе». — См. SAKV, с. 484.

32.2. В тексте карики *mohākāṅkṣā*.

32.3. В китайской версии: «Сначала, опутанный неведением, человек оказывает-ся в замешательстве относительно Истин: он не находит удовлетворения в Истине страдания, он не принимает ее. . . Из этого замешательства возникает сомнение (*vi-cikitsā*); он слышит два [противоположных] тезиса и сомневается, действительно ли

существует страдание или же истинно только отсутствие страдания». — См. L'AK, V, с. 71.

32.4. В санскритском тексте здесь *mithyāśramaṇacittānām*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... вследствие ложного наставления и ложного размышления». — L'AK, V, с. 71.

32.5. Согласно комментарию Яшомитры, *duḥkhataḥ skandhān apohyeti*. — См. SAKV, с. 484.

33.1. О еретической приверженности к крайним точкам зрения (*antagrāhadṛṣṭi*) см. комментарий 3.4.

33.2. В карике здесь *śīlamarṣa*, что связывается затем с выбором того или иного способа очищения (*śuddhipratyāgamana*).

33.3. В санскритском тексте *abhiṣvaṅgāt*.

34.1. В квадратных скобках приводится пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 485.

34.2. В санскритском тексте *parāvasthānīyāḥ*. Как следует из комментария Яшомитры, взрывному проявлению аффектов способствует не только внутренняя predisposedность, но и встреча с объектом, попавшим в сферу их деятельности (*ābhāsagata*). — См. SAKV, с. 485.

34.3. В санскритском тексте, соответственно, *hetuviśaya-prayogabalāni*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Anuśaya* — это причина, *дхармы* — объект, а ошибочное суждение (*ayoniśomanaskāra*) — непосредственная готовность (*prayoga*): три разные силы». — L'AK, V, с. 73.

34.4. В тексте карики *sampruṇakāraṇa*; в интерпретации Саутрантики — необходимая полнота условий для взрывного проявления аффекта.

34.5. В санскритском тексте *parihāṇadharmaka* — тот, кто может утратить [свой статус]. Так называется один из пяти типов (в оригинале — «семейств» — *gotra*) архатов, «следующих путем веры» (*śraddhānusārin*). — См. АКВ, VI. 31), которые могут утратить «плод архатства» (*arhattvaphala*), поскольку его обретение было ситуативным (*sāmayiki*) и поэтому нуждающимся в постоянном «охранении». Подробно см. АКВ, VI. 56, 58.

34.6. В автокомментарии Васубандху, соответственно: *traya āśravāḥ ... catvāra oghāḥ ... catvāro yogāḥ ... catvaryupādānāni*.

35.1. В тексте карики *kāmāśrava*. В абхидхармистской психологии ключевое слово (термин) *āśrava* обозначает естественную тенденцию к самовоспроизведению неизменного типа сознания, точнее, психики индивида, полностью детерминированную аффективностью его эмоционально-чувственного тона, темперамента или характера. Этот термин описывает направление и динамику потока сознания (*pravāha*), узловыми элементами которого выступают конкретные аффекты (*kleśāḥ*). Соответственно, термин *anāśrava* обозначает противоположную тенденцию к устранению аффективности и элиминирование самой ее потенциальной возможности.

В историко-культурном плане интересно отметить, что в джайнской религиозно-философской традиции словом *āśrava* называется приток (от *ā-sru* в значении «вытекать» или «течь по направлению к...») кармической «материи», которая притягивается индивидуальной душой (*jīva*) и выступает основой формирования кармического тела — посредством его живое существо и вовлекается в круговорот существований (*saṃsāra*). Сходное представление было характерно и для раннего буддизма, где словом *āśrava* обозначалось «вытекание» страстей (*kilesa*), существующих в сознании «непросветленного индивида», и соединение их с объектами внешнего мира. — См.

ЕВ, II, fasc. 2, с. 202, а также Johansson, 1979, с. 177–183. О доктринальной семантике ключевого слова āśrava см. АКВ, V. 40.

35.2. В санскритском тексте *dravyāṇi*, то есть то, что существует реально как дхарма. Подробно см. АКВ, V. 4–5 и наш комментарий.

35.3. В санскритском тексте *bhavāśrava*. Определение наплыва (притока) существования в «Пракарана-шастре» см. в тексте нашего перевода. Здесь *bhāva* обозначает существование на более высоких, чем чувственный, планах бытия.

35.4. В санскритском тексте, соответственно, *styāna* (апатия) и *auddhatya* (возбужденное состояние сознания). Подробнее см. АКВ, II. 26, а также L'AS, с. 9: «Апатия есть такое состояние, при котором психика (сознание) не может функционировать надлежащим образом, и которое связано с безразличием/равнодушием. Апатия служит поддержкой (опорой?) для всех фундаментальных и вторичных аффектов... Возбужденность есть беспокойство сознания, связанное со страстью/влечением, которое возникает в связи с объектами, по видимости приносящими наслаждение. Ее функция состоит в том, чтобы препятствовать успокоению сознания».

35.5. В автокомментарии Васубандху *prakaṇḍeṣu* (во мн. числе). Ср. примечание Кумарадживы к китайскому переводу «Упадеша» (последнему разделу ранней редакции санскритского канона), сделанному в 404–405 гг.: «— Некоторые говорят, что в Абхидхарме, имеющей десять опор (или «ног» — *rāda*)... первая опора — “Пракаранапада” — состоит из восьми глав: четыре из них представляют собой произведение Бодхисаттвы Васумитры, а четыре других созданы архатами из Кашмира». — См. Lamotte, 1958, с. 204.

35.6. В санскритском тексте *asvātantryāt*, букв.: по причине отсутствия зависимости. В переводе Сюань-цзана: «Они не упоминаются потому, что они гораздо менее многочисленны и не являются независимыми (то есть не возникают благодаря лишь своей собственной силе)». — См. L'AK, V, с. 74, примеч. 1.

36.1. В санскритском тексте *antarmukhapravṛttāḥ*; как поясняет Яшомитра, аффективные предрасположенности, свойственные миру форм и миру не-форм, развертываются как исключительно интрапсихические состояния, поскольку «внешние» по отношению к ним объекты на них не влияют. — См. SAKV, с. 485. Ср. также с. 444: «У обитателей этих сфер страсть развертывается вовнутрь, ибо имеет форму йогической сосредоточенности (*samāhita-rūpatva*)».

36.2. В санскритском тексте *samāhitabhūmikāḥ*.

36.3. В санскритском тексте *bhavarāga*. — См. АКВ, V. 2: «Страстное влечение к миру форм и к миру не-форм называется страстью к существованию [в них]».

36.4. То есть в каждой из трех сфер существования (*traidhātukya*) насчитывается по пяти типов неведения, устраняемых, соответственно, посредством видения четырех Благородных истин и практики созерцания. — См. АКВ, V. 5. и SAKV, с. 486.

36.5. В тексте карики *mūlamavidyetyāśravaḥ prthak*. Ср. АКВ, V. 32: «— Как происходит развертывание этих десяти аффективных предрасположенностей?

— Поистине, будучи изначально связан с неведением, [индивид] заблуждается относительно Благородных истин. Он не может принять ни существования страдания и прочего, ни пути».

В комментарии Яшомитры: «...неведение — это причина (корень) наплыва других [аффектов]: страстей и прочего, [причина] круговорота существований (*samsārasya*). Как сказано:

Всякая дурная форма рождения — в этом мире и в других — вызвана желанием и алчностью, коренящимися в неведении». — См. SAKV, с. 486.

37.1. В санскритском тексте *kāmaughāḥ kāmayogaśca*.

37.2. В санскритском тексте *raṭutvāt*. Далее в квадратных скобках приводится вопрос из комментария Яшомитры, обеспечивающий полноту контекста. — См. SAKV, с. 486.

37.3. В тексте карики *asahāyānām*. Яшомитра поясняет, что они не соответствуют критериям выделения данной классификационной категории ввиду высокой степени активности см. SAKV, с. 486.

37.4. В санскритском тексте *āsayanti*; подробно о синонимах термина «наплыв (приток) аффективности». — См. АКВ, V, 40.

38.1. В санскритском тексте *kāmapādānam*. Ср. АКВ, III, 27: «Из аффекта рождается аффект: из жажды — привязанность. Из аффекта [рождается] действие: из привязанности — существование, а из неведения — формирующие факторы (*saṃskārāḥ*)».

38.2. В санскритском тексте *ātmaṇvāḍopādāna*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (48, 5): «— Это наименование не находит подтверждения ни в форме (*ākāra*), ни в объекте (*ālambana*) упомянутой *upādāna*. . . В то время как страсти чувственного мира разворачиваются по причине любовных удовольствий, по причине внешних объектов, по причине наслаждения (*bhoga*), по причине [существования] другого и вследствие этого называются *kāmapādāna*, страсти более высоких сфер существования имеют совершенно противоположный характер; они разворачиваются вовнутрь и поэтому называются *ātmaṇvāḍopādāna*». — L'AK, V, с. 76, примеч. 2.

38.3. В санскритском тексте *grhīṇaḥ*.

38.4. В санскритском тексте *anāśanādi*. Согласно Яшомитре, «и прочее» (*ādi*) означает здесь ритуал вступления в огонь, погружение в воду (*jalāgniprapātana*), соблюдение обета молчания (*mauna*), хождение в рубище и т. д. — См. SAKV, с. 487.

38.5. В санскритском тексте *iṣṭaviśayaaparivarjana*.

38.6. В тексте карики *avidyā tu grāhikā neti miśritā*. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Что касается неведения, то оно не является берущим; в качестве *upādāna* оно поэтому смешано с другими *anuśayas*». — L'AK, V, с. 77.

38.7. В санскритском тексте *asamprakhyāna* в общелексическом значении путаница, неясность, тьма. Л. де ла Валле Пуссен передает это слово как *nonintellection*. — L'AK, V, с. 77.

38.8. Об отождествлении канонических источников см. L'AK, V, с. 77, примеч. 3.

39.1. В санскритском тексте *aṇavaḥ*. Л. де ла Валле Пуссен переводит: *ils sont atomiques*. — L'AK, V, с. 78.

39.2. В санскритском тексте *anuśaṅgataḥ*.

39.3. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит обширную выдержку из Сангхабхадры, реконструируя санскритскую терминологию:

«1) Пока страсти (*kleśa*) не проявляются, их способ существования (*grasāga, pravṛtti*) трудно определить. Следовательно, они очень тонки (*añu*). Вот почему Ананда говорит: “Я не знаю, возникает ли у меня чувство высокомерия (*māna*) по отношению к моим товарищам или не возникает”. Он не говорит, что у него не возникает чувство высокомерия, потому что способ существования *anuśaya* гордыни трудно познать. Если Ананда не может определить, возникает ли у него чувство гордыни или не возникает, то что говорить об обычных людях (*prthagjanas*)? То же самое происходит и с другими *anuśayas*».

Согласно иной точке зрения, апиśауаs являются тонкими (мельчайшими) потому, что они осуществляют свою апиśауана в очень короткий (апи) промежуток времени (kṣaṇa).

2) Они осуществляют свою апиśауана (находят приют и вскармливаются) двумя способами: благодаря опоре (ālambanatas) и благодаря связи (saṃprayogatas).

— Как это происходит?

— Как мы объясняли, это происходит либо так, как это делает враг (śatruvat), когда он ищет наиболее слабое место (chidrānveṣin) [у противника], либо как это делает змея, отравляя [свою жертву] с помощью взгляда (dṛṣṭiviśavat), либо же это происходит, как с раскаленным куском железа, который нагревает воду, или как со змеей, которая отравляет [жертву] посредством укуса (sparśaviśavat).

Они оба, ālambana и saṃprayuktas, подобны кормилице, которая обеспечивает апиśауана ребенка: ее стараниями дитя набирается сил и растет, у него постепенно накапливаются (урасауа) таланты; так и ālambana, и saṃprayuktas обеспечивают усиление притока kleśa и его накопление.

3) Они присоединяют: в непрерывном потоке, не имеющем начала, они обеспечивают соединение grāptis.

4) Они закабаляют, ибо очень трудно избавиться от них, как от перемежающейся четырехдневной лихорадки или крысиной отравы. Согласно другой точке зрения, они связывают, то есть их grāptis постоянно следуют за ними (апи), словно волны в океане. По этой причине упомянутые виды kleśas и называются апиśауаs.

В переводе на тибетский: а) phra-gyuas = “мельчайшее-возрастающее”, так как, согласно Чандре Дасу, “апиśауа сначала приходит как нечто незначительное, а затем обретает большие размеры”; б) bag-la-ñal ñal = “быть спящим, дремать”: bag-la, по-видимому, означает “в тесноте (бедности)”; вариант Ешке: bag-med-pa = “в отсутствии страха (опасения)”.

Китайские эквиваленты: суй-мэнь = “апи — спать”, ин-мэнь = “темнота — спать». — См. L'AK, V, с. 78–79, примеч. 1.

40.1. Согласно версии Сюань-цзана, аффективные предрасположенности уносят благое (kuśala) прочь и опутывают живые существа, словно сеть. — L'AK, V, с. 80.

40.2. В автокомментарии Васубандху: «Они укореняют (āsayanti, каузатив от гл. ās — усаживать, помещать)... текут (āsravanti, от āsru, течь, струиться)... сочатся, как раны (kṣaranti) ...».

Яшомитра дает собственное истолкование ключевых слов (терминов): ogha (потоп) от корня vah — течь; haranti, следовательно, синоним vahanti. Аффективные предрасположенности называются ogha, поскольку они переносят психосоматический континуум (saṃtati) в другое существование или влекут его от объекта к объекту. Они называются уога (оковы), поскольку связывают данный континуум с другим существованием или с другими объектами. Они называются upādāna (привязанность), поскольку «берут» данный континуум и устанавливают («цепляют») его в новом существовании или в объектах чувственного влечения (kāmeṣu). — См. SAKV, с. 488 и L'AK, V, с. 80, примеч. 3.

40.3. Согласно Яшомитре, это толкование принадлежит саутрантикам, которые под континуумом (saṃtati) понимают только поток сознания. — См. SAKV, с. 488.

40.4. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет источник как «Самъюкта-агама», 18. 9 и в своем переводе китайской версии приводит вторую часть сравнения: «Точно так же с огромным трудом поток сознания отвращается от чувственных объектов с

помощью благих дхарм». — L'AK, V, с. 80 и примеч. 5 (в нашем тексте оно дается в квадратных скобках).

41.1. В санскритском тексте *saṃyojanabandhanānuśayopakleśaparyavasthāna*. Соответственно, карики 41–49 и автокомментарий Васубандху посвящены рассмотрению этих спецификаторов.

41.2. Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Различают три [вида] *saṃyojana* (пут), которые сбрасывает “вступивший в поток” (*stotāpanna*) (см. АКВ, V, 43; они рассматриваются в “Вибхаше”, 46. 1), девять *saṃyojana* (“Вибхаша”, 54. 4) и пять *saṃyojana*: страсть, ненависть, гордыня, зависть (*īrṣyā*) и жадность (“Вибхаша”, 49. 1).

Слово *saṃyojana* означает “путы”, “связь со страданием”, “пища, в которую приешан яд”. Благородные (*ārya*) отвращаются от лучших форм рождений и от [практики] загрязненных (*sāsrava*) сосредоточений сознания — таких, как “беспредельное” (*argamāna*), “освобождение” (*vimokṣa*), “сферы мастерства” (*abhibhāvāyatana*), “целостность сфер” (*kṛtsnāyatana*) — как от отравленной пищи.

Васумитра объясняет, почему только пять *kleśa* являются “путами”: “Опутывают сознание только те страсти, которые содержат в себе ошибку относительно реальных сущностей (*dṛavya*) и которые являются специфическими (*svalakṣaṇakleśa*). Три страсти этого типа — *gāḥa*, *pratigha*, *māna*; поэтому они и называются «путами». Что касается пяти воззрений (*dṛṣṭi*) и сомнения (*vicikitsā*), то они являются общими страстями (*sāmānyakleśa*), содержащими в себе ошибку умозрения [по поводу несуществующих предметов, таких как «Я»]. Неведение (*avidyā*) содержит две ошибки, однако чаще всего только вторую; поэтому оно не перечисляется среди «пут». Из состояний одержимости (*paryavasthāna*) «путами» являются зависть (*īrṣyā*) и эгоизм (так в переводе Л. де ла Валле Пуссена. В его реконструкции термина китайской версии, однако, *mātsarya*, то есть жадность): будучи ошибкой относительно вещей, они смущают две категории (монахов и мирян), они смущают людей и богов и наносят вред [очень] многим. Другие *paryavasthāna* (состояния одержимости) такими не являются». — См. L'AK, V, с. 81, примеч. 4.

41.3. В санскритском тексте *anupaṇa* (здесь в значении нежелательного влечения или похоти как противоположности *maītrī*, желательной привязанности, чистой любви. — См. BHSD, с. 28).

41.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «... вторые, восьмые и девятые относятся исключительно к чувственному миру». — L'AK, V, с. 82. У Яшомитры: «Путы отвращения/ненависти, зависти и жадности относятся к чувственным сферам существования. Путы гордыни, неведения, [ложных] воззрений, пристрастия (*paṅāmarṣa*) и сомнения относятся ко всем трем сферам существования». — SAKV, с. 489.

41.5. Три первых вида ложных воззрений — вера в реальность «личности» (*satkāyadrṣṭi*), ересь приверженности к крайним точкам зрения (*antagrāhadṛṣṭi*) и ложные взгляды (воззрения) как таковые (*mithyādrṣṭi*), два последних — привязанность к еретическим воззрениям (*dṛṣṭiparāmarṣa*) и привязанность к ложной практике обетов и ритуалов (*śīlavrataparāmarṣa*). — См. АКВ, V, 3.

Автор комментария к «Абхидхарма-дипе» задается вопросом: «— Почему [при интерпретации аффективных предрасположенностей] как пут три ложных воззрения названы отдельно путами воззрений (*dṛṣṭisaṃyojanam*), а еще два — путами пристрастия (*paṅāmarṣasaṃyojanam*)? — По этому поводу говорится: “Воззрения есть не что иное, как два вида пут ввиду общности и тесной связи [составляющих их] сущностей (*dṛavyāmarṣasāmānyāt*, — буквальное воспроизведение третьей пады карики

[41] Васубандху. — *Примеч. пер.*). Поистине, три [первых] ложных воззрения — это восемнадцать реальных сущностей (то есть дхарм); два воззрения, [связанных] с привязанностью, — также восемнадцать». — См. ADV, с. 301.

Яшомитра поясняет: «В чувственном мире два ложных воззрения — вера в реальность “личности” и ересь приверженности к крайним взглядам — устраняются посредством видения страдания. Ложное воззрение [в собственном смысле] — четырех видов: устраняемое посредством видения страдания и т. д. . . . устраняемое посредством видения пути. Таким образом, в чувственном мире насчитывается шесть [реальных сущностей]. По аналогии с чувственным миром, по шести таковых насчитывается в мире форм и в мире не-форм. Отсюда — восемнадцать». — См. SAKV, с. 490.

41.6. В комментарии Яшомитры: «Имеются в виду дхармы — ощущения, чувствования и т. д., связанные с приверженностью к соответствующим воззрениям». — См. SAKV, с. 489.

41.7. В санскритском тексте здесь на са *drṣṭyānuśāyo nānuśāyīta*, букв.: аффективная предрасположенность к [ложным] воззрениям не [бывает] неподкрепленной. Как говорит Яшомитра, «двойное отрицание приводит к естественной (исходной) форме (*dvīḥ pratiṣedhaḥ prakṛtiṃ gamayati*)». — SAKV, с. 489.

41.8. В квадратных скобках мы вводим непосредственно в текст перевода пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 489.

41.9. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен поясняет: «Существуют неуниверсальные (*asagvatra*) пути воззрения, сводящегося к *mithyādrṣṭi*, которое должно быть устранено посредством Истин прекращения (*nīrodha*) и пути; но его объект — чистые дхармы (V. 18): оно не имеет отношения к дхармам, связанным с *parāmarśa*». — См. L'AK, V, с. 82, примеч. 1.

41.10. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры (SAKV, с. 490); в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Однако *drṣṭyānuśāya* действует по отношению к этим дхармам, поскольку два *drṣṭis*, представляющие *parāmarśa* (*parāmarśasamyojana*) и еще не устраненные, проявляются по ассоциации». — L'AK, V, с. 82.

41.11. В тексте карики *dravyāmarśanasāmānyādrṣṭi samyojanāntaram*; см. комментарий 41.5, где приводится соответствующий фрагмент из ADV, с. 301.

41.12. В санскритском тексте *dravyāṇi*; Яшомитра поясняет, что здесь имеются в виду три первых ложных воззрения (см. наш комментарий 41.5), каждое из которых устраняется соответствующим способом, что и дает в сумме восемнадцать дхарм, то есть аффективных предрасположенностей, специфицируемых на основании способа устранения (*grahāṇa*).

Относительно последних двух воззрений Яшомитра говорит: «Два воззрения — пристрастия (*parāmarśadrṣṭi*) [представляют собой] восемнадцать [реальных сущностей]. — Как [это получается]? — В чувственном мире пристрастие к еретическим воззрениям может быть устранено посредством видения страдания и т. д. до видения пути включительно. Таким образом, оно имеет четыре вида. Привязанность к ложной практике обетов и ритуалов также может быть устранена посредством видения страдания и видения пути, [что представляет еще] два вида. И так в чувственном мире существуют шесть [видов пристрастий к ложным воззрениям]. То же самое и в мире форм и в мире не-форм. Таким образом, существуют восемнадцать реальных сущностей (*dravyāṇi*)». — См. SAKV, с. 490.

41.13. В санскритском тексте *parāmarśasvabhāvena*. В переводе Л. де ла Валле

Пуссена: «Два последних *dr̥ṣṭis* по своей природе суть высокое почтение (*paṅāmaṅśa*), но не три первых. Они и выбирают первые в качестве своего объекта, но не наоборот». — L'AK, V, с. 83.

41.14. В санскритском тексте *grāhyagrāhakabheda*. Согласно толкованию Яшомитры, путы воззрений служат объектом (*grāhya*) для пут привязанности (*grāhaka*). — См. SAKV, с. 490.

42.1. В тексте карики *īṣyāmātsaryaṃ ... pṛthak samyojanadvayam*.

По определению Дхармашри, «два вторичных аффекта (*upakleśa*) — зависть (*īṣyā*) и жадность/скупость (*mātsarya*) являются самодостаточными (*svatantram*). Как говорится, зависть сжигает изнутри при виде счастья другого [человека]. Жадность (скупость) — это тяга к накоплению и хранению [имущества]». — См. Ahr, [92], с. 62–63.

Более полное определение приводится в «Компендиуме Абхидхармы»: «Зависть — это проникнутое гневом и раздражением состояние сознания [индивида], который стремится к наживе и почестям. Она составляет аспект ненависти, порожденный нетерпимостью (*amaṅśakṛta*) к благополучию других. Функция ее состоит в том, чтобы порождать печаль и состояние тревоги.

— Что такое жадность (скупость)? — Это устойчивая ментальная привязанность (*cetasa āgraha*) того, кто стремится к наживе и почестям. Она составляет аспект страсти (*gāga*) к предметам удовлетворения [различных] потребностей (*pariṣkāga*). Функция ее состоит в том, чтобы быть основой существования, противоположной простой жизни (*asaṃlekha*)». — См. AS, с. 12.

42.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Независимые, то есть связанные только с неведением (V.14). Оба эти свойства в других *paravasthānas* не встречаются». — L'AK, V, с. 83.

Анализируя ключевую фразу автокомментария *na hy anyat paravasthānam evaṃ-jātiyakam* — другого подобного рода состояния одержимости не [существует], Яшомитра говорит: «Бесстыдство и неприличие также безусловно неблагое; однако они не бывают независимыми (самодостаточными), поскольку связаны со страстным влечением и другими аффектами. Раскаяние (сожаление) также независимо, поскольку оно связано только с неведением. Однако оно не безусловно неблагое. Уныние, возбужденность сознания (легкомыслие) и расслабленность не являются независимыми, поскольку связаны со страстью и другими аффектами, но они не бывают однозначно неблагоприятными. Они могут быть также и благоприятными или неопределенными. Таким образом, ни одно из перечисленных состояний одержимости не является одновременно однозначно неблагоприятным и самодостаточным». — SAKV, с. 490.

42.3. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду вайбхашики. Сам Васубандху считает, что существуют лишь восемь состояний одержимости аффектами. — SAKV, с. 491. Ср. перевод китайской версии: «Согласно другому мнению — мнению автора...». — L'AK, V, с. 83; см. также АКВ, V, 47, где в карике перечисляются эти восемь состояний.

42.4. Издатель санскритского оригинала «Энциклопедии Абхидхармы» П. Прадхан полагает, что далее, по-видимому, отсутствует целый фрагмент, который должен включать одну карикю полностью и воспроизведенную половину гатхи, откомментированные Яшомитрой. — См. АКВ, с. 309, примеч. 9, и SAKV, с. 491.

В этой связи большой интерес представляет примечание Л. де ла Валле Пуссена к переводу китайской версии «Вьякхья»: «Приведенное основание не устраняет трудностей (*na bhavaty ayaṃ pariḥāraḥ*). Каким же оно должно быть? Сангхабхад-

ра говорит по этому поводу: “По причине высокой активности зависть и жадность представляют собой отдельные пути (*saṃyojana*) ...”. Далее во “Вьякхье” воспроизводится наиболее существенная часть текста Сангхабхадры и приводятся фрагменты карики, которые этот учитель присоединяет к карикам Васубандху в своей “Самаяпрадипике” (Нанджэ, 1266).

Сюань-цзан приписывает данную карикку Васубандху и вводит в его автокомментарий (Бхашью) следующие пояснения: “Когда принимается существование десяти *raṅgavasthānas*, следует говорить, что зависть и жадность образуют отдельные пути по четырем причинам: 1) по причине высокой активности; 2) по причине того, что в благих формах рождения они обуславливают недостаток жизненных сил и блага как справедливое наказание за [прежние] зависть и жадность; 3) по причине того, что они указывают на присутствие целого набора аффектов, сопровождающего печаль (*saṃtāpa*) или радость (*āmoda*); 4) по той причине, что они терзают две категории [людей] — мирян и монахов (зависть по поводу чужого богатства, зависть по поводу духовных достижений), богов и асуров, богов и людей, себя и других. Поэтому они и выделяются в отдельную группу. [Как сказал Бхагаван, “боги и люди, о Каушика, опутаны завистью и жадностью”: по большей части в этом и находят проявление аффекты благих форм рождения]». — См. L’AK, V, с. 84, примеч. 1.

43.1. В санскритском тексте *avarabhāgiya* (то, что привязывает) к низким формам существования, (то есть к чувственному миру — *kāmadhātu*), относится только к первым пяти путам (*saṃyojana*), которые и обуславливают новое рождение в чувственном мире (*kāma-bhava*). — См. BHSD, с. 73.

Асанга рассматривает пути, «привязывающие к низким состояниям», в связи с типологией благородных личностей (*pudgalavyavasthāna*): «— Если некто становится [личностью], “которая больше не возвращается” (*anāgāmin*), при избавлении от всех загрязнений, относящихся к сферам чувственного мира и устранимых посредством ментальной культуры (*bhāvanā*), то почему говорится, что “личностью, которая больше не возвращается”, становятся при избавлении от пяти пут низких состояний (*avarabhāgiya*)? — Потому что они включают главные элементы (*pradhāna*). — Почему эти элементы главные?

— По причине низкой формы рождения (*gatyavara*) и низкой сферы существования (*dhātavara*). — См. L’AS, с. 154 и примеч. 2.

43.2. В санскритском тексте *anugūṇāni*. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (49. 2): «— Почему эти пять [пут] называются *avarabhāgiya*? Каков смысл данного выражения? — Эти пять пут проявляются (*saṃudācāra*) в низшей сфере; они устраняются в той же самой сфере; они связывают с новым рождением и приносят естественно вытекающий плод и плод ретрибуции в той же самой сфере». — См. L’AK, V, с. 85, примеч. 1.

43.3. В тексте карики *dvabhyāṃ kāmānatikramah/tribhistu punarāvṛttiḥ*.

43.4. В санскритском тексте *vyāpāda*. — Ср. АКВ, IV. 8l: «злора — из-за взаимной ненависти (*dveṣāt*), обусловленной мучительностью существования [в адах]», и АКВ, III. 99: «В период, когда малая кальпа подходит к концу, люди, продолжительность жизни которых — десять лет, одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью и ложными учениями. Злора их настолько сильна, что, когда они видят друг друга, как охотник на оленей — лесную антилопу, их быстро охватывает чувство ненависти и отвращения. Все что ни попадает им под руку — палка, колья земли и т. п., — становится для них оружием, с помощью которого они лишают друг друга жизни» (наш перевод в ЭА, III, с. 195).

Р. Йоханссон трактует *byāpāda* (палийский аналог *vyāpāda*) как агрессивность: «*byāpādavitaṅka* — мысль об агрессии». — См. Johansson, 1979, с. 186.

43.5. В санскритском тексте *daṁḍavārikānucara*. Яшомитра разъясняет в комментарии смысл сравнения: «Подобно тому как бежавший по недосмотру тюремщика из заключения вновь возвращается обратно стражниками». — SAKV, с. 491.

43.6. Согласно Яшомитре — йогачарины. — См. SAKV, с. 492.

43.7. В санскритском тексте *prthagjanatva*; ср. определение этого ключевого слова (термина), данное Асангой: «Что такое свойство быть “обычным человеком”? — Это номинальное обозначение (*prajñapti*), указывающее на полное отсутствие благородных дхарм». — L'AS, с. 16. Согласно Яшомитре, «“обычные люди” — низкие (*avagā*) по отношению к благородным (*ārya*), то есть последователям Учения Будды». — См. SAKV, с. 491.

43.8. В санскритском тексте *śrota āpannasya paṇyādāya*. В «Компендиуме Абхидхармы» Асанга говорит: «Что такое “личность, вступившая в поток” (*śrotāpanna*)? — Это личность, достигшая шестнадцатого момента состояния сознания (*cittakṣaṇa*), относящегося к пути видения (*darśanamārga*; см. наш комментарий 4.3).

Путь видения есть вступление в состояние полной достоверности совершенства (*samyaktvaṇīyāmāvakrānti*; об интерпретации *samyaktva* как истинности см. ЭА, III, с. 151). Это также постижение истины Учения (*dharmaḥbhisamaya*). Индивид, который еще не избавился от влечения к чувственным объектам (*kāmeṣvavītarāga*), при вхождении в состояние полной достоверности совершенства (или истинности) становится “личностью, вступившей в поток”.

... — Если некто становится [“личностью”, вступившей в поток”, при избавлении от загрязнений (то есть аффектов. — *Примеч. пер.*), которые должны быть устранены посредством видения (*darśana*), то почему говорится, что “вступившим в поток” становятся при избавлении от трех пут (*samyojana*, а именно: от ложной веры в реальность «личности», пристрастия к ложной практике обетов и ритуалов и сомнения)? — Потому что они включают главные элементы (*pradhāna*, то есть эти путы и представляют собой главные препятствия). — Почему эти элементы главные? — Потому что они являются причиной непреодоления (*anussalana*, букв.: невыхода) [круговорота существований]; потому что, если и делается попытка такого выхода, они являются причиной ложного освобождения (*mithyāniryaṇa*), потому что они являются причиной того, что освобождение не бывает истинным (*samyag niryaṇa*), потому что они являются причиной извращения всего познаваемого (*jñeyavipratipatti*), извращения взглядов (*dṛṣṭi*), извращения средств противодействия (*pratipakṣa*)». — См. L'AS, с. 152–153.

43.9. Как поясняет Яшомитра, здесь имеются в виду пять ложных воззрений и сомнение. — См. SAKV, с. 492.

43.10. Соответствующий фрагмент этой сутры, в которой Бхагаван дает наставления шраваке Маханаману, Яшомитра включает в свой комментарий. — См. SAKV, с. 492. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет источник как «Экоттара-агама», 16.16 и «Самьюкта-агама», 36.13; 47.9. — См. L'AK, V, с. 85, примеч. 4.

43.11. В тексте карики *mukhamūlagrahāttrayaṁ*. Слово *mukha* здесь и далее можно понимать также как начало, вершина, вход.

43.12. Согласно Яшомитре, ординарные (*ekarākārāḥ*) аффекты — ложная вера в реальность «личности» и ересь приверженности к крайним точкам зрения, поскольку они устраняются посредством видения Истины страдания. Бинарные — пристрастие к ложной практике обетов и ритуалов, устраняемое посредством видения [Ис-

тин] страдания и пути. Тетрарные (*catusprakārāḥ*) — сомнение, ложное воззрение как таковое и приверженность к еретическим воззрениям, поскольку они устраняются посредством видения всех четырех Истин. — См. SAKV, с. 492, а также L'AK, V, с. 86.

44.1. Эта карика вводится словами «другие, однако, говорят», и Яшомитра подчеркивает в своем комментарии, что «другие» — это сам Учитель Васубандху. — См. SAKV, с. 492.

Издатель санскритского оригинала «Энциклопедии Абхидхармы» П. Прадхан отмечает, однако, что здесь возникает проблема чисто источниковедческого характера, поскольку в китайском издании Цзан-яо карика в данном месте корпуса текста не маркируется, а в примечании указывается, что приведенная гатха в санскритском источнике отсутствует. Тем не менее в других изданиях обоих китайских переводов эта карика вычленяется из текста последующего автокомментария («Бхашьи»). — См. также АКВ, с. 310–311, примеч. 1. Л. де ла Валле Пуссен предлагает свою реконструкцию санскритского текста карики на основе тибетского перевода (см. L'AK, V, с. 86, примеч. 4), но она существенно отличается от варианта П. Прадхана:

agantukāmatāmārgavibhramo mārgasaṃśayaḥ/
ityantarāyā mokṣasya gamane'tastrideśanā//

Перевод китайской версии: «Указаны три, так как три вещи препятствуют достижению (букв.: прибытию) освобождения: нежелание идти, ошибка относительно пути, сомнение относительно пути». — См. L'AK, V, с. 86.

44.2. Комментарий автора «Абхидхарма-дипы» (который не выделяет карикой 44) практически полностью воспроизводит здесь текст Васубандху, за исключением первого предложения: «В свою очередь, последователи “Вибхашы” (*vaibhāṣāḥ*, по-видимому, синоним *vaibhāṣikāḥ*) усматривают наличие трех препятствий (*antarāya*) к освобождению». — См. ADV, с. 304.

45.1. В тексте карики *urdhvabhāgīyam*, противоположность *avarabhāgīyam* (то, что привязывает) к низким формам существования (то есть к чувственному миру); ср. наш комментарий 43.1.

45.2. В тексте карики *gāgau*; ср. определение у Асанги: «Что такое страстное влечение? — Привязанность к трем сферам существования; функция его состоит в порождении страдания». — L'AS, с. 9.

45.3. То есть страсть к продолжению существования в мире форм и в мире неформ.

45.4. В санскритском тексте *auddhatya*. Как отмечает Ф. Эджертон, это ключевое слово в классическом санскрите означает надменность, высокомерие; в буддийском гибридном санскрите (в среднем роде) оно означает легкомыслие в двойном смысле: как развлечение, увеселение и как умственную леность, вялость, отсутствие серьезности умонастроения. — См. BHSD, с. 161–162. В Абхидхарме, однако, это слово имеет более специальное значение возбужденности сознания как отсутствия внутреннего спокойствия (*vyūṣaṃa* или *śāntitva*). — См. АКВ, II. 26. Согласно Асанге, «*auddhatya* (возбужденность) есть беспокойство сознания, связанное со страстью/влечением к чувственным и нечувственным объектам, по-видимости приносящим наслаждение. Ее функция состоит в том, чтобы препятствовать достижению спокойствия сознания». — См. L'AS, с. 9. В данном контексте это слово употребляется в общелексическом значении лености ума.

45.5. В санскритском тексте *bandhanāni*. В «Компендиуме Абхидхармы» Асанга говорит: «Есть три вида оков: оковы страсти, оковы ненависти, оковы невежества.

Посредством оков страсти живые существа связаны со страданием, порождаемым [любим] изменением (*viragīṇāmaduḥkha*); посредством оков ненависти живые существа связаны с обычным (повседневным) страданием (*duḥkhaduḥkha*); посредством оков невежества живые существа связаны со страданием, которое состоит в факте всеобщей причинной обусловленности (*saṃskāraduḥkha*). Кроме того, вследствие страсти, ненависти и невежества невозможна свободная практика благих действий. Вот почему они называются оковами». — См. L'AS, с. 73–74.

45.6. В тексте карики *vidvaśād bandhanatrayam*. Форма *vid*(=*vedanā*) употреблена здесь из метрических соображений. В реконструкции Л. де ла Валле Пуссена *vitti*. — См. L'AK, V, с. 87, примеч. 5.

45.7. Васубандху определяет этот вид чувствования как нейтральный (*madhya*, букв.: средний) в АКВ, II. 8: «Чувствование, которое не является ни приятным, ни неприятным (*asukhāduḥkha*), называется нейтральным, то есть оно не связано ни с удовольствием, ни со страданием. Это и есть индрия невозмутимости (безразличия)».

Как отмечает Г. Гюнтер, «*vedanā* (чувствование), разумеется, сначала характеризуется как безразличное (*upekṣā*), нейтральное, поскольку здесь затронуты, как мы бы сказали, бессознательные процессы, тогда как специфическая ценность принятия (эмоция удовольствия) или отвержения (эмоция неудовольствия) появляется лишь в осознанном опыте, когда уже встречен и оценен действительный объект, вызывающий специфическую эмоцию». — См. Guenther, 1957, с. 68.

45.8. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен излагает в связи с этим краткое содержание комментария Яшомитры: «Сказанное означает, что страсть и ненависть могут находить подкрепление и при чувстве безразличия, но совсем не так, как это происходит с невежеством. Последнее, характеризуясь тупостью (*araṭutva*), развивается более свободно при чувстве безразличия, которое лишено остроты. Либо же сказанное следует понимать в том смысле, что страсть, ненависть и невежество являются состояниями потока сознания конкретного индивида (*svāsāntānika*).

Другое понимание [слов] "...не так, как страсть и ненависть": это означает, что ненависть доминирует в том случае, когда ее объектом является счастье врага (*śatrusukhe*); страсть доминирует в том случае, когда ее объектом является страдание врага...». — См. L'AK, V, с. 88 и SAKV, с. 493.

45.9. В санскритском тексте *svāsāntānika*. Согласно комментарию Яшомитры, данная закономерность (*niyama*) состоит в том, что страсть определяется по ассоциации (*saṃprayogataḥ*) с чувством наслаждения в своем собственном потоке психических состояний, ненависть — с чувством страдания, а невежество — с чувством безразличия. — См. SAKV, с. 493.

45.10. В санскритском тексте *cittopakleśanāt*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Kleśas* есть *upakleśas*, так как они загрязняют мысль». — L'AK, V, с. 88.

46.1. В санскритском тексте *saṃskāraśaṅkandhasaṃgrhītaḥ*. Подробнее о группе формирующих факторов см. АКВ, I. 15 и наш перевод в АК, Т. I, 1. 15, с. 206–207.

В «Компендиуме Абхидхармы» Асанга говорит: «Что касается второстепенных (меньших) аффектов (*upakleśa*), то [здесь следует иметь в виду, что] те [аффекты], которые представляют собой [главные] загрязнения, есть также второстепенные загрязнения, но второстепенные загрязнения не являются [главными] загрязнениями: (*kleśā*). За исключением [главных] аффектов, остальное загрязненное (*kliṣṭa*), то есть все явления сознания (*caitasikadharma*), включено в группу формирующих

факторов. — Каково же это [загрязненное]? — За исключением шести [главных] аффектов — страсти и других, — загрязненные ментальные дхармы — гнев и прочие — включены в группу формирующих факторов. Однако страсть, ненависть и невежество как явления сознания также называются второстепенными загрязнениями, поскольку сознание загрязнено ими и для него нет возможности ни оставления, ни освобождения, ни отделения от этих препятствий. Вот почему их называют второстепенными загрязнениями. Как сказал Бхагаван: “В течение длительного периода страсть, ненависть и невежество загрязняли, отвлекали и отравляли ваше сознание”. — L’AS, с. 74–75.

Согласно комментарию Р. Санкритьяны, «все kleśā есть upakleśā, но не все upakleśā есть kleśā, поскольку только kleśā (фундаментальные аффекты. — *Примеч. пер.*) являются корнями неблагого». — См. АК, с. 147.

46.2. Яшомитра поясняет: «“Загрязняющие ментальные явления (caitasāḥ)... которые отличаются...”. Они отличаются от [фундаментальных] аффектов — таков смысл сказанного [в карике]. Именно они и есть вторичные (второстепенные) аффекты (upakleśāḥ). По форме они близки к аффектам (kleśā-samīpa-gūṛāḥ); вторичные аффекты есть upakleśā, “то, что находится рядом с аффектом”, или “то, возле чего разворачивается (существует) аффект (samīpavartin)”. Они — вторичные (upakleśā), поскольку характеризуются неполным свойством разворачивания и продолжения действия (pravṛtṭi’ anuvṛtṭi) аффекта. Как ментальные явления (caitasika) вторичные аффекты не относятся к числу дхарм, не связанных с сознанием (na citta-viprayakta)». — См. SAKV, с. 493.

46.3. Согласно Яшомитре, «в том разделе канонического корпуса (pravacana-bhāṣe), который называется “Кшудравастука”». И далее: «Которые (вторичные аффекты. — *Примеч. пер.*) перечисляются в “Кшудравастука”, то есть они не являются ментальными импульсами (cetanā) и т. п.». — SAKV, с. 493.

46.4. В санскритском тексте paryavasthānakleśāmāla. В абхидхармистской традиции ключевым словом paryavasthāna (букв.: состояние одержимости. — См. BHSD, с. 334) обозначается вспышка, взрывное проявление латентной аффективной предрасположенности (anuśāya). В палийском каноне перечисляются семь таких «вспышек» — чувственной страсти, отвращения, гордыни, доктринерства (diṭṭhi), сомнения, страсти к существованию и неведения, которые соответствуют одноименным аффективным тенденциям. — См. ADV, с. 308, примеч. 1 с указанием палийских источников.

Состояния одержимости аффектами, принятые в Абхидхармике, перечислены в карике 47, причем Учитель Васубандху опирается как на каноническую шастру («Пракарана-паду»), так и на систему (nyāya) вайбхашиков, признававших десять paryavasthāna.

Асанга, в полном соответствии с «Пракарана-падой», принимает восемь аффективных взрывов, но интерпретирует их несколько по-иному: «Они называются окутывающими, поскольку они активно и непрерывно закрывают сознание. Кроме того, в момент выбора образа (nimitta, то есть объекта созерцания) в процессе концентрации сознания, а также при практиковании чистого видения, добродетельного и благородного, [эти аффективные проявления] нацело блокируют работу сознания». — См. L’AS, с. 75.

Аффективные загрязнения (kleśāmāla) — обман, хитрость, самодовольство, озлобленность, злопамятство и насилие — рассматриваются Васубандху в автокомментарии к карике 50.

46.5. В китайской версии эта цитата из сутры включена в автокомментарий к карике 47. В переводе Л. де ла Валле Пуссена (который добавляет отсутствующую в санскритском оригинале глагольную форму): «Испытывают страдание, происходящее из paṇyavasthāna, которое есть вожделение». — См. L'AK, V, с. 89.

47.1. «Бесстыдство (āhrīkyah, āhrīḥ) есть отсутствие уважения, почтения (agurātā). Отсутствие уважения к добродетелям (guṇa) и к тем, кто ими обладает, непочтительность (apratīṣatā), жизнь в отсутствии страха [перед осуждением] — это и есть бесстыдство как дхарма — противоположность скромности и самоуважения (gaṇava).

Невидение страха в том, что заслуживает осуждения, есть неприличие (anapatrāya, atrapā).

То, что заслуживает осуждения (avadya), есть то, что порицается достойными людьми. Неощущение страха перед таким осуждением есть неприличие. Здесь страх — это нежелательное последствие, то, чего опасаются». — АКВ, II.32.

В традиции вайбхашиков бесстыдство трактуется как отсутствие уважения и непочтительность по отношению к достойным людям — учителю, наставнику и т. д. Асанга, однако, дает иное определение. «Что такое бесстыдство? — Это отсутствие стыда перед собой за то, что достойно осуждения. Оно связано со страстным влечением, ненавистью и заблуждением. Его функция состоит в том, чтобы служить основой (поддержкой) для всех фундаментальных и вторичных аффектов». — L'AS, с. 9. Основываясь на тибетской версии «Компендиума Абхидхармы», Г. Гюнтер дает другой перевод этого фрагмента: «Что такое бесстыдство? — Это отсутствие самоограничения вследствие того, что собственные извращения принимаются в качестве нормы» и далее как в тексте санскритского оригинала. — См. Guenther, Kawamura, 1975, с. 90.

Яшомитра подчеркивает в своем комментарии, что бесстыдство есть не просто отсутствие скромности и самоуважения, но их прямая противоположность, то есть это такое явление сознания (caitasika), которое в немалой степени ответственно за дурную импульсивность, неосмотрительность и агрессивность индивида. — См. SAKV, с. 136.

По определению Асанги, «непристойность (anapatrāya) есть отсутствие стыда перед другими по поводу того, что достойно осуждения». — См. L'AS, с. 9.

47.2. В санскритском тексте parasaṃpattau cetano vyāroṣa īrṣyā.

47.3. Еще одно возможное толкование ключевого слова (термина) mātsarya — скарденность; ср. cittāgraha в BHSD, с. 88.

47.4. В санскритском тексте dharmāmīśakaṣaḥpradāna. Васубандху определяет даяние в АКВ, IV. 113: «Даяние — то, вследствие чего дается».

— Однако бывает, что [нечто] дается из-за страстного желания и прочего.

— Здесь не имеется в виду [даяние] подобного рода. Поэтому, чтобы ввести необходимое различие, [автор] говорит:

из почитания или желания принести пользу.

То, что дается из желания почтить других или принести им пользу.

— Чем может быть то, посредством чего совершается даяние?

[Это] — телесное и вербальное действие и то, что его вызывает.

— Что его вызывает?

— Та совокупность [дхарм сознания], которая побуждает соответствующее действие. Как сказано в связи с этим: «Когда человек с благим состоянием сознания

дает то, что ему принадлежит, благие группы [дхарм] этого момента обозначаются как даяние”.

И оно приносит плод великого наслаждения.

Объект достойного действия, состоящего в даянии, приносит плод великого наслаждения...». — См. АК, Т. II, 4.113, с. 616.

47.5. В санскритском тексте auddhatya. — См. наш комментарий 45.4.

47.6. Раскаяние (kaukṛtya) как сожаление, угрызение совести было рассмотрено Васубандху во втором разделе «Энциклопедии» — «Учение о факторах доминирования в психике»: «Что означает [ключевое слово] раскаяние? — В буквальном смысле это фактичность (bhava) дурного поступка (kukṛta). Однако в терминологическом смысле раскаянием называется явление сознания, опорой (ālambana) которого выступает этот дурной поступок, то есть это сожаление, угрызение совести... Дурной поступок, таким образом, есть место, опора для сожаления, раскаяния. Либо же, по переносу значения, вместо следствия здесь [указывается] причина...». — См. АКВ, II. 28. Раскаяние, согласно интерпретации Яшомитры, связано с убеждением в ошибочности совершенных ранее действий или сожалением по поводу того, что какие-то благие действия не были совершены, что и обуславливает чувство вины и угрызение совести (vipratīṣāra). Подробно см. SAKV, с. 133 и определение термина в традиции виджнянавады. — L'AS, с. 14.

Уныние, или апатия (styāna), определяется Васубандху как «тяжесть в теле, тяжесть сознания, отсутствие телесной гибкости, отсутствие живости сознания». — См. АКВ, II. 26. В «Компендиуме Абхидхармы» Асанги «апатия (уныние) есть состояние, при котором психика не может функционировать надлежащим образом и которое связано с равнодушием/безразличием. Апатия служит поддержкой для всех фундаментальных и вторичных аффектов». — См. L'AS, с. 9.

В своем переводе «Компендиума» Валпола Рахула трактует ключевое слово styāna как инертность (см. L'AS, с. 13). Г. Гюнтер, основываясь на семантике тибетского термина rmugs-pa (калька санскритского styāna), передает его как уныние. — См. Guenther, Kawamura, 1975, с. 91.

47.7. В санскритском тексте cittābhisamkṣepo middham. Яшомитра поясняет в комментарии: «Сужение сознания имеет место и при йогическом сосредоточении (samāpatti), поэтому уточняется: “которое делает невозможным...”». — SAKV, с. 494.

Расслабленность сознания, или сонливость (сновидность — middha, см. АКВ, II.30) более развернуто определяется Асангой в «Компендиуме Абхидхармы»: «Что такое сновидность (расслабленность)? — По причине сновидности, связанной с общим торможением, [возникает] сужение (abhisamkṣepa — ограничение) сознания, которое может быть благим, неблагим или нейтральным, [наступающим] вовремя или не вовремя, приемлемым или неприемлемым. Его функция состоит в том, чтобы служить психическим основанием для уклонения от всего, что должно быть сделано». — L'AS, с. 10. Интересно отметить, что определение Асангой сновидности (сонливости) операционализируется в позднетибетской комментаторской традиции. Так, Ешей Джам-цан (1713–1793) поясняет, что слова «вовремя или не вовремя» могут относиться ко сну в разное время суток, поэтому необходимо помнить, что дневное время предназначается для неутомимого совершения благих деяний. Слова «приемлемое и неприемлемое» означают, что ночной сон призван усиливать физические возможности организма для совершения благих деяний, однако сон, нарушаемый аффективными сновидениями, неприемлем даже в ночное время. Функция сонливости объясняется как то, «что служит основанием для уклонения от всего, что

должно быть сделано», поскольку различаются два аспекта сна — положительный и отрицательный. Отрицательный аспект сна, нарушаемого аффективной окрашенностью, заставляет человека бояться тех положительных задач, которые должны быть выполнены. Положительный аспект, напротив, мобилизует человека, поскольку он обусловлен глубоким и спокойным сном без каких-либо сновидений. — См. Guenther, Kawamura, 1975, с. 99–100.

47.8. Ключевое слово (термин) санскритского оригинала *krodha* обозначает ряд аффективных состояний от раздражения и гнева до озлобления (*vyāpāda*). — См. L'AS, с. 11. Согласно комментарию Яшомитры, «озлобление может проявляться в проклятиях: "Пусть бы все они погибли, попали бы в скверные времена!" Насилие (*vihiṃsā*) проявляется в дурном обращении, угрозах, побоях и т. д. Гнев, однако, отличается от того и другого; это раздражение против людей и вещей (предметов), недовольство бхикшу необходимостью учиться, колючками на пути и т. п.». — См. SAKV, с. 494.

47.9. В санскритском тексте *avadyapraschādanam mṛakṣaḥ*. По определению Асанги, «лицемерие (*mṛakṣa*) есть стремление скрыть собственные прегрешения в случае справедливого обвинения в них; это — то, что представляет собой аспект невежества (*moḥa*). Функция лицемерия состоит в том, чтобы служить основой для возникновения угрызений совести и болезни». — См. L'AS, с. 12. В своем комментарии к «Тридцати карикам о только-сознании (*viññaptimātra*)» Стхирамати поясняет: «Здесь отмечается та закономерность (*dharma-tā*), что когда пытаются скрыть собственные прегрешения, то после этого начинают испытывать угрызение совести (*kaukrīya*), а вследствие угрызений совести с неизбежностью возникает болезненное состояние (*asparśavihāra*; у Ф. Эджертона — дискомфорт. — BHSD, с. 85), связанное с дурным расположением духа (*daurmanasya*)». — См. TVB, с. 30 (комментарий к карике 14).

В соответствии с существующей парадигмой мы передаем ключевое слово (термин) *mṛakṣa* как лицемерие, имея в виду, что в спектре его значений базовым неизменно остается неискренность, скрытность.

48.1. В санскритском тексте *gāṇiḥṣyanda*. Учение о причинности в психике было подробно изложено Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (карики 49–73). Согласно его интерпретации, естественно вытекающий (*naiḥṣyandika*) результат (плод) порождается двумя типами причин — *sabhāgaḥetu* (однородная причина, обуславливающая видимое тождество, точнее, гомогенность потока состояний) и *sarvatragāḥetu* (универсальная причина, влияющая на весь ряд состояний), поскольку он подобен (*sadṛśa*) своей причине. — См. АКВ, II. 57.

48.2. Как поясняет Яшомитра, собственные дефекты или прегрешения скрываются потому, что индивид боится либо какого-то вреда для себя, либо утраты уважения (*satkāra*), или же потому, что он не верит в возможность преодоления следствий своих деяний и поэтому воздерживается от признания с целью очищения. — См. SAKV, с. 494.

48.3. В санскритском тексте *jñātājñātānām*. Согласно Сюань-цзану, лицемерие (неискренность) знающего представляет собой аспект жадности обладания, поскольку признание прегрешения может повлечь утрату имущества или положения, тогда как лицемерие невежественного — это всегда аспект мохи, ибо такой индивид не может предвидеть будущего страдания. — См. VMS, I, с. 364.

48.4. Согласно одной из интерпретаций в виджнянаваде, приведенной Сюань-цзаном, уныние/апатия (*styāna*, см. комментарий 47.6) обладает своей собственной сущностью. Можно утверждать (как это делает Асанга), что она представляет собой

определенный аспект (в переводе Л. де ла Валле Пуссена — часть) невежества, но фактически апатия — это только истечение (*niṣyanda*) невежества (*moha*); подобно неверию (*āśraddhya*) и лени (*kausīdya*), в объем понятия невежества (у Васубандху — неведения) она не входит. — См. VMS, I, с. 372.

Расслабленность сознания (сновидность — *middha*), как и раскаяние (сожаление — *kaukrtya*), согласно Стхираматти (см. TVB, с. 32), являются по своей природе тупостью/невежеством. Сюань-цзан, однако, полагает, что такая трактовка неточна, поскольку оба эти вторичных аффекта могут быть благими; в этом случае они не относятся к невежеству. Именно поэтому они и классифицируются как неопределенные дхармы (*anīyata*, более точно — недетерминированные). — См. VMS, I, с. 383–384.

Неприличие (*anapatrāya*), согласно Асанге, представляет собой определенный аспект страсти, ненависти и невежества. — См. L'AS, с. 13 и наш комментарий 47.1.

49.1. Виджнянавада придерживается несколько иного способа классификации, в соответствии с которым выделяется двадцать вторичных аффектов (*upakleśa*). — См. TVK, 10d–14 (в TVB с. [13]). Эта школа буддийской философии прибавляет к традиционному списку явлений сознания (*caitta*, точнее, психических явлений), зафиксированному в «Энциклопедии Абхидхармы», еще несколько дхарм, введенных Васубандху в «Панчаскандхапракаране».

Upakleśa называются вторичными аффектами потому, что а) они являются лишь определенными состояниями (определенными модальностями — *avasthāviśeṣa*) аффектов (*kleśa*): таковы первые десять из списка Васубандху в TVK (гнев и т. д.), а также забывчивость (выпадение памяти — *muṣitasmṛti*), невнимательность (*asampajānya*) и беззаботность (*pramāda*); они являются «истечениями» (*niṣyanda*) аффектов: таковы все другие вторичные аффекты, имеющие природу, отличную от аффектов, но возникающие по их причине. — См. VMS, I, с. 362–363. «... Что касается вторичных аффектов, то они возникают, опираясь на различные последовательные состояния фундаментальных аффектов (*purvāpara-avasthā-viśeṣa*), так как помимо фундаментальных аффектов они не обладают отдельной “природой” и не возникают одновременно с первыми». — VMS, I, с. 258.

Эти двадцать вторичных аффектов распределяются по трем категориям: «малые вторичные аффекты» (*parīttopakleśa*): первые десять из списка Васубандху (гнев и т. д.); «средние вторичные аффекты» (*madhya*, в терминологии вайбхашиков — неблагие универсальные, или фундаментальные, дхармы): бесстыдство (*āhṛīkya*) и непристойность (*anapatrāya*), которые присутствуют в любом неблагом состоянии сознания (*akuśalacitta*); «большие вторичные аффекты» (*mahopakleśa*): остальные восемь, которые присутствуют в любом загрязненном [аффективной нестабильностью] сознании (*kliṣṭacitta*). — См. VMS, I, с. 363.

В своей сводной компиляции по теории «Только-сознания» (*vijñaptimātra*) Сюань-цзан уделяет значительное внимание проблемам истолкования вторичных аффектов. Ниже мы приводим основные из них.

«1. Относительно реального или номинального существования.

Из двадцати вторичных аффектов десять “малых” и три “больших” (забывчивость, апатия и невнимательность) обладают, бесспорно, номинальным существованием (*prajñaptisat*); бесстыдство, непристойность, неверие и лень обладают реальным существованием (*dravyasat*): это доказывается доктринальными текстами и логическим дискурсом. Что касается возбужденности, апатии (уныния) и рассеянности (бессистемности), то здесь точки зрения расходятся: далее мы излагаем доктринальные и логические основания. . .

2. Они могут быть двух видов в зависимости от категории, к которой относится аффект, силой которого они порождаются.

3. Взаимосвязь вторичных аффектов.

Десять малых не связаны между собой, поскольку этому препятствует их “природа”: ввиду свойственных им грубости и силы они могут быть лишь доминантными.

Два средних, которые присутствуют в любом неблагом состоянии сознания, могут быть связаны с малыми и большими в зависимости от типа [протекания психического процесса. Десять малых, за исключением обмана (хитрости), изворотливости и самодовольства, исключительно неблагое; восемь больших могут быть неблагоими или неопределенными].

“Йогашастра” (то есть «Йогачарабхуми-шастра». — *Примеч. пер.*) говорит, что восемь больших пронизывают всякое загрязненное сознание. Следовательно, эти восемь связаны между собой; они связаны с малыми и средними вторичными аффектами.

Однако в том же трактате говорится, что шесть пронизывают всякое загрязненное сознание при исключении апатии и возбужденности, поскольку эти два вторичных аффекта при активном проявлении не сосуществуют.

В другом [источнике] сказано, что только пять пронизывают всякое загрязненное сознание: апатия, возбужденность, неверие, лень и беззаботность. Эти пять дхарм противоречат только благим состояниям сознания (спокойствию, ровности, невозмутимости и т. д.), в отличие от забывчивости и прочих, которые противоречат благим, неблагоим или нейтральным состояниям.

4. Связь с сознанием.

Будучи загрязненными, вторичные аффекты не связаны с восьмым [видом] сознания (то есть сознанием-сокровищницей — *ālayavijñāna*. — *Примеч. пер.*).

Только восемь “больших” связаны с седьмым видом сознания — манасом (См. TVK, 6-1: “Манас (интеллект) сопровождается четырьмя аффектами... другими [явлениями сознания — вторичными аффектами] и пятью — контактом и прочими”). Выше мы объяснили, почему некоторые вторичные аффекты связаны с ним, а другие — нет (См. VMS, I, с. 258).

Все они могут быть связаны с ментальным сознанием (*manovijñāna* — шестое сознание).

Десять малых вторичных аффектов, будучи грубыми и сильными, не связаны с пятью [модальностями чувственного] сознания, которые относительно слабы; но с ними связаны средние и большие, которые пронизывают каждое неблагое сознание, каждое загрязненное сознание.

5. Чувствования и вторичные аффекты. Из наличия средних и больших вторичных аффектов в каждом загрязненном сознании следует, что они могут быть связаны с пятью типами чувствований (*vedanā*).

Малые вторичные аффекты. — Согласно одной из точек зрения, только десять малых, при исключении обмана (хитрости), изворотливости и самодовольства, могут быть связаны с [чувствами] удовлетворения, неудовлетворения, безразличия; обман, изворотливость и самодовольство, кроме того, — с чувством наслаждения. [Это точка зрения тех учителей, которые не допускают, что страдание может относиться к сфере манаса; между тем, все десять принадлежат исключительно сфере манаса. С другой стороны, в двух более высоких мирах (*dhātu*) существует наслаждение сферой манаса; однако десять вторичных аффектов, за исключением обмана (хитрости), изворотливости и самодовольства, относятся только к чувственному миру].

Согласно другой точке зрения, все десять могут быть связаны с четырьмя видами чувствований, за исключением наслаждения; хитрость, изворотливость и самодовольство, кроме того, — и с наслаждением, поскольку, как мы показали ранее, страдание может относиться к сфере манаса. [Если спросят, каким образом гнев может быть связан с чувством удовлетворения, скупость (скаредность) — с неудовлетворением, и т. д., следует ответить, что] эта связь вторичных аффектов с чувствованиями объясняется так же, как связь аффектов с чувствами.

Такова правильная теория. При рассмотрении грубых свойств она утверждает, что гнев, злопамятство, злоба, зависть, жестокость (насилие) связаны с неудовлетворенностью или безразличием; лицемерие (скрытность) и скупость (скаредность) — с удовлетворением или безразличием. Хитрость, изворотливость и самодовольство усиливают чувство наслаждения.

То, что было сказано о средних и больших вторичных аффектах, относится также и к их внутренней природе. Можно рассмотреть также их грубые свойства <...>

7. Вторичные аффекты и фундаментальные аффекты.

Два средних и восемь больших вторичных аффектов могут быть связаны с десятью аффектами. Десять малых не могут быть связаны с ложным воззрением (*dr̥ṣṭi*) или сомнением, ибо по форме они грубы и подвижны, тогда как последним свойственна тонкая рефлексия.

Гнев, злопамятство, злоба, зависть и насилие (жестокость) могут быть связаны с гордыней или невежеством, но они не связаны со страстью или отвращением, так как они составляют [разные] аспекты враждебности.

Скупость (скаредность) может быть связана с невежеством или гордыней, поскольку в данном случае не существует противоречия с объектом, но не со страстью, так как она составляет один из ее аспектов.

Самодовольство связано с одним невежеством. Оно отличается от гордыни в том отношении, что не может быть связано с ней, будучи только частью страсти (считаясь лишь с собой), тогда как гордыня (принимаящая во внимание других) есть также и часть враждебности.

Лицемерие (скрытность), изворотливость и хитрость связаны со страстью-невежеством-гордыней, так как их аспекты не противоречат друг другу ввиду того, что они являются частями страсти-невежества.

8. Нравственная шкала вторичных аффектов.

Семь малых и два средних — исключительно неблагие (поскольку они принадлежат только чувственному миру и вызывают неблагие действия). Три малых — изворотливость, хитрость и самодовольство — и восемь больших могут быть также неопределенными (поскольку они существуют и в мире форм. — См. АКВ, V. 53).

9. Вторичные аффекты и миры психокосма.

Семь малых и два средних существуют только в чувственном мире; обман (хитрость), изворотливость и самодовольство — в чувственном мире и в мире форм; остальные — во всех трех мирах.

Индивид, рожденный и пребывающий на более низкой ступени существования, может продуцировать одиннадцать вторичных аффектов более высокой ступени существования, так как тот, кто знаком с йогическим сосредоточением, продуцирует самодовольство, а также изворотливость и обман (хитрость) по отношению к другим существам чувственного мира.

Тот, кто рожден на более высокой ступени существования, может продуцировать десять последних вторичных аффектов более низкой ступени существования.

Действительно, [в промежуточном существовании, которое предшествует существованию в собственном смысле на более высокой ступени психокосма], он может продуцировать, вместе с ложным воззрением, два вторичных аффекта — бесстыдство и непристойность [с тем результатом, что вместо того чтобы родиться на более высокой ступени, он рождается внизу]; вместе с жаждой (*trṣṇā*) существования, которая возникает в последние моменты существования в более высокой сфере, он продуцирует восемь больших [вторичных аффектов] (См. VMS, I, с. 358).

Что касается десяти малых, то нет никаких оснований для того, чтобы их могло продуцировать существо более высокой сферы, поскольку они не “смазывают” рождение [будучи неблагими, а жажда, “смазывающая” рождение, кармически неопределенная; следовательно, десять вторичных аффектов ее не сопровождают] и не отрицают устранение (ложного воззрения); [следовательно, эти десять не входят в сопровождение ложного воззрения как фундаментального аффекта].

Два средних и восемь больших [вторичных аффектов] низкой сферы существования избирают в качестве своего объекта более высокую сферу, так как они возникают, будучи связанными со страстью (*gāḡa*) и прочими [аффектами], направленными на более высокую сферу существования.

10. Вторичные аффекты и категории “Обучающихся” (*śaikṣa*) и т. д. (См. АКВ, VI.45).

Двадцать вторичных аффектов включены в категорию “Ни-обучающихся-ни-необучающихся” (*naivaśaikṣanāśaikṣa*), поскольку они в высшей степени загрязнены, а категории “Обучающихся” и “Необучающихся” чистые по определению.

11. Устранение вторичных аффектов.

Десять последних устраняются посредством видения [Благородных истин] и практики созерцания (окультуривания психики), поскольку они возникают в связи с аффектами двух типов — врожденными и связанными с умозрением (?)». — См. VMS, I, с. 378–383.

Ниже мы приводим список двадцати вторичных аффектов (*kleṣa*), введенный Васубандху в «Панчаскандхапракаране» (см. PSP, с. 379–380 — обратный перевод на санскрит с тибетского перевода Шанти Бхикшу) и полностью заимствованный школой виджнянавада (йогачара).

1. *krodha* — гнев
2. *upaṇāha* — злопамятность
3. *mraḡaṣa* — скрытность (лицемерие)
4. *pradāṣa* — злоба (озлобление)
5. *īṛṣyā* — зависть
6. *mātsarya* — скупость (скарденность)
7. *māyā* — обман (хитрость)
8. *śāthya* — нечестность (изворотливость)
9. *mada* — самодовольство
10. *vihiṃsa* — насилие (жестокость)
11. *āhrīkya* — бесстыдство
12. *anapatrārya* — непристойность
13. *styāna* — уныние (апатия)
14. *auddhatya* — возбужденность
15. *āśraddhya* — неверие
16. *kauṣīdya* — лень

17. *pramāda* — беззаботность
18. *muṣitā smṛti* — забывчивость
19. *vikṣepa* — рассеянность (бессистемность)
20. *asaṃpraajāna* — невнимательность.

49.2. В санскритском тексте *kleśamalāḥ*. «Подобно тому как тела живых существ порождают различные нечистоты (*malāḥ*), так и эти обман и прочее возникают, словно нечистоты, из аффектов». — SAKV, с. 494.

50.1. В санскритском тексте *ragavañṣaṇā māyā*. По определению Асанги: «Что такое обман (надувательство)? — Это демонстрация ложных качеств (добродетелей) теми, кто стремится к богатству и славе. Обман есть определенный аспект страсти и невежества, и функция его состоит в том, чтобы обеспечивать основу для извращенного образа жизни». — См. L'AS, с. 12.

Согласно Сюань-цзану, сущность обмана (надувательства) состоит в том, что индивид, стремящийся совратить и обхитрить другого человека, прибегает к изворотливости, выказывая поддельный интерес и скрывая свои подлинные намерения. — См. VMS, I, с. 367.

50.2. Определение Васубандху: *cittakaūṭilyaṃ śāṭhya*. Согласно Стхирамати, нечестность есть «искривление» сознания как способ (*upāya*) скрыть свои дефекты от других, тем самым вводя их в заблуждение. Это также стремление выдавать одно за другое или изъясняться таким образом, чтобы смысл сказанного нельзя было понять однозначно. — См. TVB, с. 31.

По абхидхармистской классификации явлений сознания обман (*māyā*) и нечестность/изворотливость (*śāṭhya*) относятся к вторичным аффектам ограниченной сферы распространения, то есть они связаны только с неведением. Для иллюстрации одного из значений ключевого слова (термина) *śāṭhya* Васубандху приводит известный пример: «Так, [в сутре] рассказывается, как бхикшу Ашваджит спросил Брахму, восседающего в ассамблее богов: "Где, Брахма, полностью разрушаются эти четыре великих элемента?" Не зная ответа, Брахма предпочел высокомерно ответить: "Я есмь Брахма, владыка, творец, созидатель, устроитель, прародитель, отец всех существ"». — См. АКВ, II. 31.

50.3. См. АКВ, II. 33: «Самодовольство... есть истощение, саморазрушение сознания у того, кто страстно привязан к собственным свойствам».

В санскритском тексте *mada* в исходном значении опьянения, отсюда — выводимые значения самоопьянение, гордость, самонадеянность, самодовольство. По определению Асанги, «самодовольство есть радость и восторг по поводу здоровья, молодости, перспектив долголетия и прочих хрупких и преходящих преимуществ. Оно связано со страстным влечением; его функция — обеспечение основы для всех базовых и вторичных аффектов». — См. L'AS, с. 9.

50.4. В санскритском тексте *gradāṣa* в значении злоба или озлобление. По определению Асанги: «Что такое озлобленность? — Это недоброжелательная направленность сознания, представляющая аспект отвращения, которой предшествуют гнев (*krodha*) и злопамятность (*uranāha*).

Ее функция состоит в том, чтобы служить основой для грубых и оскорбительных слов, для накопления того, что не является достойным (*aripuṇa*) и приводит к болезненному состоянию». — L'AS, с. 12.

50.5. В санскритском тексте здесь *puṇya-saṃjñapti*; ср. ADV, с. 311 [375]. Другое возможное толкование: «... вследствие которой [индивид] не достигает подлинного успокоения (умиротворения)».

50.6. В санскритском тексте uraṇāha. Согласно определению Асанги, «злопамятство — это неоставление намерения отплатить [за причиненное зло и прочее], представляющее собой один из аспектов отвращения. Его функция состоит в том, чтобы обеспечивать основу нетерпимости». — См. L'AS, с. 12.

Сюань-цзан трактует ключевое слово (термин) uraṇāha как враждебность-злобу. «По своей природе это неоставление дурных чувств, продолжение враждебности (vairānubandha) вследствие гнева. Она действует как препятствие для культивирования чувства невраждебности и вызывает озлобление (pradāṣa).

В действительности злобный человек не способен простить, он всегда одержим злобой и ненавистью.

Uraṇāha, как и krodha (гнев), по своей природе есть аспект отвращения (pratigha), так как помимо этого фундаментального аффекта она не имеет ни своего сущностного свойства (svalakṣaṇa), ни присущей ей действенности». — См. VMS, I, с. 364.

50.7. В санскритском тексте viheṭhanam vihiṃsā. Асанга определяет насилие как жестокость, отсутствие любви и сострадания, один из аспектов отвращения. Его функция состоит в том, чтобы причинять зло. — См. L'AS, с. 12.

51.1. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Paṇavasthānas (состояния одержимости. — *Примеч. пер.*) и malas (загрязнения, нечистоты) рождаются из аффектов; они, следовательно, есть upakleśas». — L'AK, V, с. 92.

51.2. В санскритском тексте ubhayarākāraḥkleśasamprayogāt. Подробнее о связи вторичных аффектов с фундаментальными см. комментарий 49.1.

52.1. В санскритском тексте svatantra. Согласно объяснению Яшомитры, здесь имеется в виду, что перечисленные вторичные аффекты не зависят от фундаментальных — страсти и прочих. — См. SAKV, с. 495. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «автономные». — См. L'AK, V, с. 93.

52.2. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду вторичные аффекты, существование которых возможно в сферах более высоких, чем чувственный мир (kāma-dhātoḥ paraṇa). Это — хитрость, изворотливость и другие. — См. SAKV, с. 495.

52.3. В санскритском тексте здесь kutastya — абстрагированная форма местоименного наречия kutas — откуда? как?

53.1. В тексте карики kāmādyadhyānaḥ; начальная дхьяна — первое состояние йогического сосредоточения, соответствующее определенному «местопребыванию» (bhūmi) в мире форм. Васубандху говорит в «Учении о мире»: «Здесь первое состояние сосредоточения [включает ступени, именуемые] Сонмище Брахмы, Жрецы Брахмы и Великие Брахманы». — См. наш перевод в ЭА, III, с. 69.

53.2. В санскритском тексте brahmaloke. Согласно буддийской космологии, Мир Брахмы включает семнадцать ступеней (или местопребываний), коррелирующих с четырьмя состояниями, или уровнями сосредоточения сознания (дхьянами). Число семнадцать получается вследствие того, что каждой из дхьян соответствуют три уровня (степени) интенсивности: слабый, средний и сильный; к третьему уровню интенсивности последней дхьяны прибавляются пять «Чистых местопребываний» (śuddhāvāsa). — Подробнее см. ЭА, III, с. 204.

53.3. См. АКВ, II. 31 и IV. 8.

54.1. Яшомитра говорит в комментарии, что к числу последних относятся неверие (āśradhya), ментальная леность (kauṣṭhya) и отсутствие прилежания (pramāda — нерадивость). Эти три дхармы были определены Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» («Учение о факторах доминирования в психике») как

базовые аффекты, то есть аффекты, имеющие большую базу, или сферу распространения (kleśamahābhūmika; в терминологии виджнянавады — универсальные, то есть распространенные повсюду — sarvatraga). Базовыми аффекты называются потому, что они всегда присутствуют в загрязненном (kliṣṭa), то есть подверженном притоку аффектов, сознании (sāsrava). — См. АКВ, II. 25.

По определению Асанги: «Что такое неверие? — Это состояние сознания, связанное с фундаментальным аффектом невежества/тупости (moha), которое не имеет сколько-нибудь глубокой убежденности, характеризуется отсутствием доверия и на чисто лишено стремления к благому. Оно служит опорой для лени».

«Что такое лень? — Это полное отсутствие ментального усилия, связанное с невежеством/тупостью, опирающееся на наслаждение сном, лежание и нежелание подняться. Ее функция состоит в том, чтобы служить препятствием для какой-либо деятельности, имеющей благие цели». (У Васубандху: «Лень есть противоположность энергии (vīrya), отсутствие выносливости сознания». — АКВ, II. 26.)

«Что такое нерадивость/беззаботность (pramāda)? — Это упрямое следование аффектам страсти, ненависти и невежества, еще более усугубленное ленью, а также полный отказ от возделывания всего благого и неспособность уберечь психику от того, что не может обеспечить длительное удовлетворение. Нерадивость/беззаботность служит основой усиления неблагих состояний сознания и ослабления благих». — L'AS, с. 9.

В некоторых случаях ключевое слово pramāda может употребляться также в значении лености, вялости; см. BHSD, с. 383, где pramāda-bandhu (друг лености) зафиксировано в качестве одного из эпитетов Мары — персонификации зла в буддийской религиозной доктрине.

54.2. Подробно см. АК, Т. I, 2. 7, с. 435.

55.1. В санскритском тексте sukhasaumanasyābhyām gāgaḥ samprayuktaḥ. Эти две психические способности, или факторы доминирования в психике (indriya), были определены Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».

«Индрия удовольствия (sukhendriya) — это приятное телесное ощущение (чувство). Приятным (śāta) называется то, что ощущается (воспринимается) как полезное, благотворное, то есть приносящее наслаждение.

7. В третьей дхьяне оно же, будучи ментальным, также есть индрия удовольствия.

Также и в третьей дхьяне оно же, это приятное ощущение, есть индрия ментального наслаждения (caitasī). Там не существует никаких телесных ощущений ввиду отсутствия пяти модальностей чувственного сознания.

8. В других случаях оно есть индрия удовлетворения.

«В других случаях» [означает]: в иных, нежели третья дхьяна, состояниях — в чувственном мире, в первой и второй дхьянах — оно, это приятное ментальное ощущение (чувствование), есть индрия удовлетворения (saumanasyendriya). Однако в третьей дхьяне вследствие отрешенности от чувства радости (prīti) это [ментальное ощущение] есть индрия именно удовольствия (sukha), но не удовлетворения (saumanasya); радость есть прежде всего чувство восторга, полной удовлетворенности». — АК, Т. I, 2. 7–8, с. 435.

55.2. В санскритском тексте здесь duḥkhābhyām (в двойственном числе): duḥkhena dauḥmanasyena ca, то есть [собственно] страданием и неудовлетворением. Согласно определению Васубандху:

«7. Неприятное телесное ощущение есть индрия страдания.

Неприятное — это то, что причиняет вред, то есть страдание<...>

8. Неприятное ментальное ощущение (чувствование) есть индрия неудовлетворения (*daṁṭapaṣyendriya*)». — См. АК, Т. I, 2. 7–8, с. 435–436.

55.3. В комментарии Яшомитры: «Страсть связана с индрией удовольствия (наслаждения), поскольку имеет своей сферой пять модальностей [чувственного] сознания, а ненависть — с индрией страдания. Но страсть [связана] и с индрией удовлетворения, поскольку имеет своей сферой также и ментальное сознание, а ненависть связана с индрией неудовлетворения». — SAKV, с. 496.

55.4. В китайской версии здесь: «Неведение связано с первыми четырьмя психическими способностями, имея своими аспектами радость и удрученность и принадлежа шести [видам] сознания». — См. L'AK, V, с. 95, примеч. 3.

55.5. Эта же проблема рассматривается Дхармашри в несколько ином плане:

«(88) Ложное воззрение и неведение означают счастье и страдание в чувственной сфере существования. Ненависть и сомнение означают только страдание. Иными словами, все остальное означает только счастье.

Ложное воззрение и неведение означают счастье и страдание в сфере чувственного желания (то есть в чувственном мире. — *Примеч. пер.*): ложное воззрение и неведение в сфере желания связаны как с психической способностью счастья, так и страдания. Ложное воззрение рассматривает греховное деяние как радостное, а чистое деяние — как печальное. То же самое относится и к связанному с ним неведению». — См. Ahr, с. 60.

В третьей паде (четверти) карики у Васубандху здесь *asaddṛṣṭiḥ* — неистинное воззрение, что объясняется в его автокомментарии как *mithyāḍṛṣṭi* — ложное воззрение. Л. де ла Валле Пуссен трактует, однако, *med lta* тибетской версии как *pāstidṛk*. Отсюда в его переводе: «взгляд отрицания», то есть уничтожения «личности». — См. L'AK, V, с. 95 и примеч. 4.

Яшомитра объясняет в комментарии, почему ложное воззрение может быть связано с ментальным страданием (неудовлетворением) и наслаждением (удовлетворением): «Ложное воззрение по поводу греховного (порочного) действия (*rāpakaṁ*) связано с удовлетворением, поскольку оно видит отсутствие плода (*vaiphalya*) совершенного греха. Ложное воззрение по поводу добродетельного действия (*puṇyakaṁ*) связано с неудовлетворением, поскольку оно видит его бесцельность (*nairarthakya*)». — SAKV, с. 496.

56.1. В санскритском тексте *piścayenārthī*. Согласно Дхармашри, «ненависть и сомнение означают только страдание, ибо при сомнении основное — это печаль. Отсутствие уверенности всегда безрадостно. То же относится и к ненависти». — См. Ahr, с. 60.

56.2. В санскритском тексте *harṣākāra* — радостное расположение [духа]. Вместо *dṛṣṭaṇo* здесь следует читать *dṛṣṭayo*.

56.3. В санскритском тексте *pratiniyataṁ saṁprayogam*.

56.4. Яшомитра поясняет, что безразличие (*upekṣā*) обусловлено крайним ослаблением потока аффективных предрасположенностей в момент их гибели. — См. SAKV, с. 496.

56.5. В санскритском тексте здесь следует читать *urdhvabhūmikāḥ*. — См. SAKV, с. 496. У автора «Абхидхарма-дипы» *anyadhātu-jānām* — у рожденных в других мирах. — См. ADV, [379], с. 313.

56.6. Эта соотнесенность психических способностей со сферами существования рассматривается Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы».

«12. ...В мире форм [существуют все из них], за исключением двух индрий — женской и мужской, двух [индрий] страдания и [трех чистых].

Союз “и” относится к чистым индриям. ”Две индрии страдания” — здесь имеются в виду [телесное] страдание и неудовлетворение.

В мире форм отсутствуют женская и мужская индрии, поскольку здесь нет полового влечения, а внешний вид гениталий некрасив.

— Почему же в таком случае говорится о существовании [здесь] мужской природы?

— Где говорится об этом?

— В сутре: “Невозможно, невероятно, чтобы женщина в полной мере реализовала бы свойство Брахмы (см. наш комментарий 53.1). Но это возможно для мужчины”.

— Мужская природа [в мире форм] иная, нежели та, что присуща мужчинам в чувственном мире.

Здесь нет также индрии страдания ввиду полной проницаемости “опоры”, то есть физического тела, и отсутствия [всего] неблагого. Нет и индрии неудовлетворения ввиду спокойного течения сознания и отсутствия возмущающих его объектов. В мире не-форм отсутствуют, кроме того, две [индрии] удовольствия и физические [индрии]. “Кроме того” означает: помимо женской и мужской индрий, двух [индрий] страдания и чистых способностей.

— Что же здесь остается?

— Манас, жизнеспособность, невозмутимость и пять индрий — вера и прочие. Следовательно, с миром не-форм связаны только эти, но не другие [индрии]». — См. АК, Т. I, 2. 12, с. 444.

56.7. Ввиду крайней лаконичности автокомментария Васубандху мы приводим в квадратных скобках сокращенное изложение соответствующего комментария Яшомитры. — См. SAKV, с. 496, а также L'AK, V, с. 96–97.

57.1. В санскритском тексте *daiṇyākāravartitvāt*.

57.2. В санскритском тексте *lobha* как один из корней неблагого (*akuṣalamūla*). Согласно толкованию Яшомитры, радостное состояние в этом случае порождается страстным желанием. — См. SAKV, с. 496.

58.1. Здесь, как и ранее, ключевое слово *sukha* обозначает как удовольствие (наслаждение), так и удовлетворение (*saumanasya*). — См. АКВ, II. 7–8 и наш комментарий 55.1.

58.2. Согласно Сюань-цзану, «... ниже — с индрией удовлетворения. Вторичные аффекты, о которых говорится ниже, все связаны с индрией безразличия (*upekṣendriya*), так как в момент прекращения их потока возникает состояние полной равновесности ввиду наличия [легкого] пути (*pratipad*). — См. АКВ, VI. 66)». — См. L'AK, V, с. 98, примеч. 2.

58.3. Яшомитра поясняет: «... подобно тому как не существует какого-либо препятствия для связи базовых и вторичных аффектов с неведением». — SAKV, с. 496.

58.4. В санскритском тексте, соответственно, *akuṣalamahābhūmikātvāt kleṣa mahābhūmikātvāssa*; подробно о них см. АКВ, II. 26. Ключевое слово (термин) «универсальное» (*mahābhūmika*; в интерпретации виджнянавадинов *sarvatraga*) определяется Васубандху как «то, что имеет большую базу (*bhūmi*), или сферу распростра-

нения. Базовые (фундаментальные) аффекты — это такие дхармы, которые всегда присутствуют в загрязненном (kliṣṭa) сознании». — АК, Т. I, 2. 25, с. 458.

58.5. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, упоминаемая сутра входит в «Самьюкта-агаму» (26.28) и «Экоттара-агаму» (24.2) утраченного санскритского канона. — См. L'AK, V, с. 98, примеч. 5.

Список этих пяти «препятствий» (pīvaṅga) приводится также Асангой в «Компендиуме Абхидхармы»: «Существуют пять препятствий, состоящих в 1) жажде чувственных наслаждений (kāmacchanda), 2) злобе (vyapāda), 3) унынии и расслабленности (styānamiddha), 4) возбужденности и раскаянии (auddhatya-kauṛṭya), 5) сомнении (vicikitsā. Согласно переводчику «Компендиума» Валполе Рахуле, данный список в том же порядке приводится в DN, I. 246; MN, I. 60; AN, III. 63 и VM палийского канона. — Примеч. пер.). Препятствие следует понимать как помеху в аспекте благого, в особенности в плане преданности религиозной жизни (pravrajaṃbhirati), при нарушении соответствующих норм и предписаний (pratipatticodanā), во время концентрации сознания (śamatha), в момент выбора образа [при созерцании] и в состоянии невозмутимости (upekṣā)». — См. L'AS, с. 76–77.

58.6. В санскритском тексте ekāntākuśalatva. Л. де ла Валле Пуссен в примечании к переводу китайской версии цитирует здесь глоссу Яшомитры «... akuśalarāṣir yad uta rāṇsa pīvaṅgaṇi» (SAKV, с. 497), ссылаясь для сравнения на SN, V. 145. — См. L'AK, V, с. 99, примеч. 1.

59.1. В тексте карики ekavipakṣāhārakṛtyataḥ.

59.2. Соответственно, синонимический ряд: tandrī — вялость, сонливость; arati — тревога, беспокойство; vijṛmbhikā — зевота; bhakte 'samatā — неумеренность в еде; cetaso līnatva — удрученность сознания, уныние; также: трусость, малодушие.

Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитируемую сутру как «Самьюкта-агаму» (27). — См. L'AK, V, с. 99, примеч. 4.

59.3. Здесь имеются в виду уныние (апатия) и вялость (расслабленность), препятствующие нормальному функционированию «группы мудрости». — См. SAKV, с. 497.

59.4. В санскритском тексте vitarka; здесь в значении «домысливания».

59.5. В санскритском тексте janapadavitarka; см. словарную статью jana в BHSD, с. 237.

59.6. В санскритском тексте śamatha. Ср. определение этого ключевого слова (термина) у Асанги: «Что такое спокойствие сознания? — Это ограничение сферы его функционирования, его фиксация, помещение, установление, поддержание, обуздание, контроль, успокоение, очищение, концентрация (ekotikaraṇa), собирание в себе самом». — L'AS, с. 126.

59.7. В тексте карики здесь skandha в значении корпуса (совокупности) добродетели (śīla), йогического сосредоточения (samādhi) и мудрости как различения дхарм (praññā). При анализе Благородного восьмеричного пути восемь его составных компонентов распределяются по этим трем группам.

59.8. Группа, или корпус, добродетели (śīlaskandha) включает три компонента Благородного пути — праведную речь, праведную деятельность, праведный образ жизни (ājīva).

59.9. Группа, или корпус, мудрости (praññāskandha) включает два компонента Благородного пути — праведное воззрение и праведную решимость (saṃkalpa). Валпола Рахула трактует это ключевое слово как мысль, мышление. — См. L'AS, с. 123.

59.10. Группа, или корпус, йогического сосредоточения (*saṁādhiskandha*) включает три компонента Благородного пути — праведное усилие (*vyāyama*), праведное памятование (*smṛti*) и праведное сосредоточение сознания.

59.11. В китайской версии далее: «... и вследствие этого не могут возникнуть ни знание освобождения (*vimukti*), ни видение (*darśana*) знания освобождения», — добавление Сюань-цзана. — См. L'AK, V, с. 100, примеч. 2.

59.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Сюань-цзан: “Если смысл сутры объяснять таким образом, то *auddhatya-kauṛṭya* должны перечисляться прежде *styāna-middha*, так как различие дхарм (мудрость) возникает благодаря сосредоточению сознания, и препятствие для сосредоточения должно указываться до препятствия для различения. Поэтому другие учителя говорят, что эти два препятствия разрушаются в том порядке, в каком они были названы. . .”» [Согласно японскому издателю, другие учителя — это саутрантики]. — См. L'AK, V, с. 100, примеч. 3.

59.13. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду древние учителя (*purvāsāgryāḥ*). — См. SAKV, с. 497.

59.14. В санскритском тексте здесь *sāragata*. Ф. Эджертон приводит в своем словаре также *sāṅka* (*cari*) в значении определенного образа жизни, в особенности — религиозного образа жизни, приводящего к просветлению. — См. BHSD, с. 228.

59.15. В санскритском тексте здесь *śamatha* (см. наш комментарий 59.6) как синоним *saṁādhī*. — SAKV, с. 497.

59.16. В санскритском тексте *vipaśyanā*, что, как следует из определения Асанги, является синонимом ключевого слова (термина) *grajñā*. «Что такое глубинное проникновение (постижение)? — Это различение, анализ, полное рассмотрение, исследование дхарм чувственных желаний (*kāmāḥ*), противоядий от них (*pratipakṣa*), их порочности (*dauṣṭhulya* — нечестивости), причин (условий), пут и помех, извращений и заблуждений всего, что одержимо желаниями, а также всего, что укореняет [сознание] в неизвращенности». — L'AS, с. 126.

59.17. В санскритском тексте *vyutthitasya*. См. также наш комментарий к ключевому слову (термину) *vyutthāna*: «... в индийских логико-дискурсивных текстах этим ключевым словом обозначается регенерированное сознание, то есть сознание, начавшее функционировать после выхода субъекта из состояния йогического сосредоточения, в котором деятельность сознания была полностью остановлена». — КЙ, с. 211.

59.18. В санскритском тексте *visabhāgadhātusarvatragāṇām*, то есть аффектов, относящихся к группе ложных воззрений и т.д. — Подробно см. АКВ, V. 13. «... полностью познается» — *parijñāyate*. Васубандху здесь имеет в виду «последующие знания (*anvaya-jñāna*) страдания и возникновения страдания», которые относятся уже к более высоким сферам существования. — См. АКВ, VI. 26.

59.19. «... то в этот [момент аффекты] не устраняются» (*na grahiyante*), поскольку, имея сферой своей деятельности также и чувственный мир, эти аффекты уже были уничтожены ранее посредством дхармического знания страдания (*duḥkha-dharma-jñāna*) и дхармического знания возникновения (*samudaya-dharma-jñāna*), которые, естественно, предшествуют «последующим знаниям» (*anvaya-jñāna*). — См. SAKV, с. 498.

60.1. В тексте карики (три первые пады): *ālambanaparijñānāttadālambanasamkṣyāt ālambanaprahāṇāssa*.

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (22.15): «Согласно одной точке зре-

ния, *apiṣaayas* (аффективные предрасположенности) устраняются четырьмя способами: 1) посредством устранения опоры: *apiṣaayas*, имеющие загрязненную опору (*sāṣṛavālabana*), которая устраняется посредством видения уничтожения [страдания] и пути; 2) посредством устранения страсти, которая выступает их объектом: *apiṣaayas*, касающиеся другой сферы существования... Согласно Васумитре, [аффективные предрасположенности] устраняются пятью способами: 1) устранение посредством видения объекта: *apiṣaayas* относительно чистого объекта и универсальные *apiṣaayas* в собственной сфере существования; 2) устранение посредством устранения объекта: *apiṣaayas* относительно загрязненного объекта, устраняемого посредством видения уничтожения [страдания] и пути; 3) устранение посредством устранения страсти (то есть аффекта — *kleṣa*. — *Примеч. пер.*), которая выступает их объектом: универсальные *apiṣaayas* относительно другой сферы существования; 4) устранение посредством устранения объекта и страсти, выступающей их объектом: неуниверсальные *apiṣaayas*, устраняемые посредством видения страдания и возникновения [страдания]; 5) устранение посредством обретения противоядия (*pratipakṣa*): *apiṣaayas*, устраняемые посредством медитации».

Васубандху, в целом, придерживается этой точки зрения. — См. L'AK, V, с. 102, примеч. 2.

60.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... имеющие чистый (*anāṣṛava*) объект, которые должны быть оставлены посредством видения [Истины] прекращения и пути (V.14)». — L'AK, V, с. 102.

60.3. «Универсальные аффекты других сфер существования» (см. комментарий 59.18) являются объектом (опорой) ложных воззрений относительно реальности «личности» (*satkāyadrṣṭi*) и других; они устраняются при устранении соответствующих ложных воззрений. — См. SAKV, с. 498.

60.4. См. АКВ, V, 14: «*Ложное воззрение, сомнение, связанное с ним неведение, а также независимое [неведение], устраняемые посредством видения [Истин] прекращения и пути, — таковы шесть [аффективных тенденций], имеющие чистые объекты*».

60.5. Согласно комментарию Яшомитры, при устранении аффектов группы ложных воззрений как таковых (*mithyādrṣṭi*), которые устраняются посредством видения Истин прекращения страдания и пути и которые служат объектом пристрастия к ложным воззрениям (*drṣṭiparāmarṣa*), эти последние, как и другие [пристрастия], опирающиеся на загрязненные объекты, также оказываются устраненными. — См. SAKV, с. 498.

60.6. В тексте карики (последняя пада): *pratipakṣodayāt kṣayaḥ*.

60.7. «Существуют три категории [интенсивности аффектов]: слабая, средняя, сильная. В свою очередь каждая из них также подразделяется на три вида — слабый, средний, сильный; в сумме это дает девять категорий: слабую-слабую, слабую-среднюю, слабую-сильную; среднюю-слабую, среднюю-среднюю, среднюю-сильную; сильную-слабую, сильную-среднюю, сильную-сильную».

Путь слабый-слабый обладает способностью устранения аффектов, [относящихся к категории] сильные-сильные, и т. д., и наконец, путь сильный-сильный обладает способностью устранения аффектов категории слабые-слабые. И действительно, не бывает такого, чтобы путь [категории] сильный-сильный использовался бы с самого начала, как не бывает такого, чтобы при наличии сильного-сильного пути существовали бы аффекты [категории] сильные-сильные.

Так и при чистке верхней одежды сначала удаляется грубая грязь, а затем тонкая пыль. Чтобы рассеять густую тьму, достаточно маленького светильника, но чтобы разогнать сумерки, требуется много света. Таковы подходящие примеры». — АКВ, VI. 33, с. 355.

Здесь интересно отметить, что комментатор «Йога-сутр» Вьяса был, по-видимому, хорошо знаком с этими тонкостями абхидхармистских классификаций степеней интенсивности аффектов и, соответственно, методов их устранения. Так, он говорит: «Для йогинов условием достижения [бессознательного сосредоточения] является метод. . . Эти йогины в зависимости от используемого метода — мягкого, среднего или интенсивного — составляют девять классов. Таким образом, [они различаются как] практикующие мягкий метод, средний метод и интенсивный метод. Из них те, кто использует мягкий метод, также [делятся] на три типа: [наделенные] слабой устремленностью, средней устремленностью и сильной устремленностью. Аналогичным образом [такое же деление существует] как среди тех, кто использует умеренный метод, так и среди тех, кто использует интенсивный метод». — См. КЙ, с. 95 (I. 20), а также с. 139–140 (II. 34), где классификация интенсивности аффектов воспроизводится дословно.

61.1. В тексте карики, соответственно, *prahāṇa-ādhāra* (далее вместо *bhūtatva* — по-видимому, ошибка переписчика рукописи — следует читать *dūratva*; в реконструкции Л. де ла Валле Пуссена *dūribhava*. — L'AK, V, с. 103, примеч. 4) — *dūṣaṇā*.

61.2. В санскритском тексте *prahāṇapratipakṣaḥ ānantaryamārgaḥ*. По определению Васубандху, беспрепятственный путь, то есть путь, который не может быть перекрыт (блокирован), это путь, устраняющий препятствия (*āvaśāla*). — См. АКВ, VI. 65. В примечании к переводу карики 28 шестой главы «Энциклопедии» в китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит выдержку из «Вибхашы» (90.11): «Беспрепятственный путь “срезает” аффекты, так как он устраняет [дхарму] обладания ими таким образом, что далее она уже не может длиться. Беспрепятственный путь обеспечивает также разрушение (*nīrodha*) [аффектов], так как он “притягивает” [дхарму] обладания разъединением (*viśaṃyoga*. — См. АКВ, I.6) с ними и вводит ее в действие». — См. L'AK, V, с. 190, примеч. 2.

61.3. В санскритском тексте *ādhārapratipakṣa*, букв.: противоядие — основа. «Благородный путь, непосредственно сменяющий предыдущий», то есть беспрепятственный путь, есть путь освобождения (*vimuktimārga*). По определению Васубандху, путь освобождения — это первый путь, который возникает как совершенно свободный от препятствий, устраненных на предыдущем — беспрепятственном — пути. — См. АКВ, VI. 65. Ранее этот путь определялся в связи с шестнадцатью моментами пути видения Истин (см. наш комментарий 4.3): «Знания тех индивидов, которые таким образом освободились от [дхармы] обладания страстями, возникают в то же время, что и обладание разъединением со страстями: они представляют, следовательно, путь освобождения». — См. АКВ, VI. 28.

61.4. Яшомитра поясняет в комментарии, что сущность этого противоядия — неотсечение дхармы обладания (*prāpti*) первым путем. — См. SAKV, с. 499.

61.5. В санскритском тексте *dūribhāvapratipakṣa*.

61.6. В санскритском тексте *vidūṣaṇapratipakṣa*.

61.7. В санскритском тексте *prayogamārga*. В специально-терминологическом смысле это путь приложения сил, или путь прилежания. Собственно подготовительный путь (*sambhāramārga*) определяется Асангой как соблюдение норм нравственности (*śīla*) обычными людьми (*prthagjana*), контроль органов чувств, умерен-

ность в еде, бодрствование в первую и последнюю ночные стражи, поддержание энергичности, концентрации сознания и внутреннего видения (*śamathavipaśyaṇā*), постоянного внимания. Это также заслуга (*ṛiḍya*), обретаемая посредством других упражнений, мудрость, обретаемая посредством слушания (обучение, наставление), мудрость, обретаемая посредством размышления, и мудрость, обретаемая посредством окулльтурирования сознания. Благодаря развитию этих качеств достигается открытость (восприимчивость) к постижению Благородных истин и освобождению. — См. L'AS, с. 104–105.

«То, что является подготовительным путем, или путем приготовления, есть также и путь приложения сил (практикования); но то, что является путем практикования, не есть подготовительный путь. Путь практикования состоит в возделывании корней благого, ведущего к внутреннему проникновению (*nirvedhabhāgīya*), и способствует, благодаря подготовительному пути, обретению состояний “подъема внутреннего тепла” (*uṣmagata*) и “достижения вершины” (*murdhānas*), соответствия истине и высшей мирской добродетели». — L'AS, с. 105–106.

61.8. В санскритском тексте *viśeṣamārga*. Согласно весьма лаконичному определению Васубандху, особый, или специфический, путь — это путь, отличающийся от трех предыдущих. — См. АКВ. VI. 65. Асанга уточняет, что это путь индивида, который, откладывая устранение аффектов, полностью погружен в размышления по поводу Дхармы и способов пребывания в Дхарме или же занят практикованием особых способов сосредоточения сознания. — См. L'AS, с. 115.

61.9. Структура сознания была подробно рассмотрена Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (См. АКВ, II. 23–34). Там же, вводя понятие базовых аффектов (*kleśamahābhūmika*), Васубандху говорит, что они называются так потому, что, имея широкую базу (*bhūmi*) или сферу распространения, они постоянно присутствуют в загрязненном, то есть неблагом или неопределенном, состоянии сознания (*citta*), будучи связанными с ним неразрывным образом (*samprayukta*). «Каковы те дхармы, которые всегда существуют в загрязненном (*kliṣṭa*) сознании?

Заблуждение, нерадивость, лень, неверие, апатия, возбужденность всегда [присутствуют] в загрязненном [сознании]». — АКВ, II. 26.

Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Вибхашы» (32.13), на который здесь ссылается японский издатель: «Говорится, что аффективные предрасположенности могут быть отделены от своего объекта, но не от дхарм, связанных с сознанием (то есть с протеканием психического. — *Примеч. пер.*). Сила противоядия (*pratipakṣa*) и обуславливает тот факт, что в связи с этим объектом аффективная предрасположенность более не возникает. Именно таким образом она и оказывается отброшенной. Это то же самое, как если бы отец воспрепятствовал возвращению своего сына в кабак, дом разврата или к месту увеселительных зрелищ. Однако аффективная предрасположенность не может быть отделена от дхарм, связанных с загрязненным состоянием сознания. Поэтому и говорится, что она не может быть устранена относительно этих дхарм». — См. L'AK, V, с. 104–105, примеч. 4.

61.10. В санскритском тексте *parijñānāt*. Подробно о «полном познании» см. АКВ, V. 63.

61.11. Васубандху уже касался этой проблемы в автокомментарии к предыдущей карике: «Устранение аффектов происходит не обязательно вследствие полного познания их объектов. — А как в таком случае? — [Оно достигается] четырьмя спо-

собами. — Какими четырьмя? — Что касается [аффектов], устраняемых посредством видения [истин, то их устранение происходит]

60. *вследствие полного познания объекта, вследствие элиминации [аффектов], которые являются их объектом, и вследствие уничтожения объекта*. — См. наш перевод.

61.12. В санскритском тексте *saṅgam gūram*; согласно Яшомитре, это равным образом относится к благому, неблагоприятному и неопределенному. — См. SAKV, с. 501.

61.13. См. карикю 61:

«известны четыре вида противоядия:

избавление, поддержка, удаление и отвержение».

62.1. В санскритском тексте *vailakṣaṇyāt*. Как поясняет Яшомитра, хотя великие элементы всегда сосуществуют, однако сущностное свойство (*lakṣaṇa*) воды отличается от сущностного свойства земли (подробно о свойствах великих элементов см. АК, Т. I, 1. 12, с. 203.); поэтому великий элемент воды (*ab-dhātu*) удален от великого элемента земли (*pr̥thivī-dhātu*). — См. SAKV, с. 501.

62.2. В санскритском тексте *vipakṣadūrātā*; в качестве примера такой противоположности приводятся нравственность (*śīla*) и безнравственность (*dauḥśīlyam*).

62.3. В санскритском тексте *deśavicchedadūrātā*.

62.4. В санскритском тексте *kāladūrātā*.

62.5. В санскритском тексте *adhvanānātvena*. Ср. определение причинно-обусловленной дхармы в АКВ, I. 7: «Эти же самые... дхармы есть формы времени, [то есть пути], потому что они существуют как пройденные, [то есть прошедшие], проходимые, [то есть настоящие], и те, которым предстоит быть пройденными, [то есть будущие], или же потому, что [они как бы] поглощаются непостоянством». — См. наш перевод в АК, Т. I, 1. 7, с. 197.

62.6. В санскритском тексте *akāritrāt*. — См. АКВ, V. 26: «Лучшей является третья [теория сарвастивады], та, которая формулирует изменение актуального состояния. Действительно, в ней модусы времени определяются действием. Когда дхарма не осуществляет свою деятельность, она — будущая. Когда осуществляет — настоящая. Когда, выполнив [свою функцию], она прекратила свою деятельность, тогда она — прошлая».

62.7. В квадратных скобках мы вводим пояснение Яшомитры, который трактует всеобщность (универсальность) как повсеместность (*deśe*) обладания двумя дхармами прекращения потока существования — посредством знания (*pratisaṃkhyā*) и не посредством знания (*apratisaṃkhyā*). — См. SAKV, с. 501.

Эта проблема рассматривалась Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» в связи с определением дхармы обладания (*gr̥hīti*) как реально существующего фактора (*dravya*), который обуславливает большую или меньшую длительность конкретного набора дхарм, условно именуемую «индивидом» (*pudgala*):

«Они (обладание и необладание дхармами. — *Примеч. пер.*) не входят в поток чужой индивидуальности и не могут быть обретены другими [индивидами], как и в том случае, когда они вообще не входят в поток [психосоматических состояний]. Аналогичным образом, они не могут быть обретены неодушевленным существом. Такова закономерность функционирования причинно-обусловленных дхарм.

Что касается дхарм абсолютных, или причинно-необусловленных, то обладание или необладание ими относится лишь к двум прекращениям [потока существования].

Все одушевленные существа обладают дхармой «прекращение [потока существования, которое достигается] не посредством знания». Именно поэтому в Абхидхарме

было сказано: “Кто обладает дхармами, не подверженными притоку аффектов? — Мы отвечаем: все одушевленные существа”. Все благородные (*ārya*), за исключением “тех, кто опутан всеми цепями” (*sakalabandha*; в буддийской персонологии так называются те адепты, которые еще не обрели, посредством практикования “мирского” пути, способности устранения одной из девяти категорий аффектов, присущих чувственному миру. — *Примеч. пер.*) и “тех, кто находится в начальном моменте [Пути]” (*ādikṣaṇastha*, то есть в первый момент “принятия дхармического факта страдания”. — См. наш комментарий 4.3), и некоторые “обычные люди” (*prthagjana*) обладают дхармой “прекращение [потока существования, которое достигается] посредством знания”. Однако нет никого, кто обладал бы акашей, то есть абсолютным пространством. Поэтому невозможно и владение им». — См. АКВ, II. 36; о двух прекращениях (*nirodha*) см. также АК, Т. I, 1. 6, с. 195–196.

62.8. Яшомитра добавляет: «ввиду безусловного обладания прошлыми и будущими благами дхармами». — SAKV, с. 501.

62.9. Ср. определение акаши в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (АКВ, I. 5): «Из трех перечисленных видов причинно-необусловленного акаша — это отсутствие противодействия.

По своей внутренней сущности акаша (абсолютное пространство) есть отсутствие противодействия, то есть препятствия для движения материи».

62.10. Согласно Яшомитре, таково мнение самого Васубандху. — См. SAKV, с. 501.

62.11. В санскритском тексте *grahāṇaviśeṣa* — особое, или специфическое, уничтожение; ср. *viśeṣādhigama* — «специфическое достижение». — BHSD, с. 561. В буддийском санскрите в этом значении чаще употребляется *gamana*.

63.1. В карике *sakṛt kṣayaḥ*, что можно толковать также как «уничтожение раз и навсегда». Ср., однако, *sakṛdāgāmin* — «тот, кто приходит [в сансару лишь] один раз».

63.2. В санскритском тексте здесь следует читать *grahāṇamārga*, что подтверждается также и комментарием Яшомитры. — См. SAKV, с. 502.

63.3. В карике *rupaḥ rupaḥ* — снова и снова. Реконструируя текст оригинала по тибетской версии, Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что обретение/обладание необусловленной дхармой, которая и есть Нирвана, прекращение потока существования посредством знания или разъединение (*visaṃyoga*) со страстями, достигается в несколько приемов и методом все более и более устойчивым. — См. L'AK, V, с. 108, примеч. 3.

63.4. В санскритском тексте здесь *ṣatsu kāleṣu*.

63.5. В санскритском тексте *vimuktimārga*, краткое определение которого приводится в «Компендиуме Абхидхармы»: «Что такое путь освобождения? — [Это путь], посредством которого, когда все аффекты окончательно устранены, реализуется состояние освобождения». — См. AS, с. 115.

63.6. В санскритском тексте *śrāmaṇaphala*. Подробно о плодах религиозного образа жизни см. АКВ, VI. 51. Там же Васубандху приводит доктринальное определение этого ключевого слова (термина):

«Религиозный образ жизни (*śrāmaṇa*) — это чистый, безаффективный путь. С помощью этого пути и становятся шраманой, то есть человеком, успокоившим, прекратившим поток страстей.

Вот как говорится о нем в сутре (“Мадхъяма-агама”, 48. 1, — отождествление Л. де ла Валле Пуссена. — См. L'AK, VI, с. 241): “Он называется шрамана, ибо он

успокоил все виды греховных (rāraḥa) дхарм, неблагих, благоприятствующих вовлеченности в круговорот бытия, обуславливающих новое рождение и т. д., до старости и смерти включительно”.

Что касается обыкновенного человека (prthagjana), то он не является шраманой в высшем смысле (paramārtha), ибо он не успокоил свои страсти безусловным и абсолютным образом». — См. АКВ, VI. 51, с. 369.

Четыре плода религиозной жизни — плод вступления в поток (srotāpattiphala), плод возвращения [в сансару] еще один раз (sakṛdāgāmiḥphala), плод невозвращения (anāgāmiḥphala) и плод архатства.

63.7. В санскритском тексте indriyaśaṃcāra. Здесь имеются в виду прежде всего пять факторов доминирования в психике — вера, энергия, памятование, сосредоточение и различающее постижение (мудрость), которые адепт должен развивать, совершенствовать и усиливать.

63.8. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что здесь Сюань-цзан вводит непосредственно в корпус перевода собственный комментарий, максимально проясняющий лаконичный контекст санскритского оригинала. Ниже мы полностью приводим этот комментарий в переводе Л. де ла Валле Пуссена.

«Рассмотрим случай с аскетом, обладающим умеренными (mṛdu) [психическими] способностями.

а) Здесь разъединение со страстями чувственного мира, которые устраняются посредством видения [Благородных] истин, происходит шесть раз: 1) возникновение противоядия, то есть различных дхармических знаний (dharma-jñāna) страдания и т. д.; 2–5) обретение четырех плодов; 6) в момент, когда способности становятся острыми (tīkṣṇa).

То же самое при разъединении со страстями более высоких сфер существования, устраняемыми посредством видения первых трех Истин. Здесь противоядие — последующее знание (anvaya-jñāna).

б) Для страстей мира форм и мира не-форм, устраняемых посредством видения четвертой Истины, насчитывается только пять моментов, поскольку время возникновения противоядия от них (“последующее знание относительно пути”) есть также время обретения первого плода (то есть плода вступления в поток).

с) Для первых пяти категорий (prakāra) страстей чувственного мира, устраняемых посредством медитации, насчитывается только пять моментов, поскольку здесь следует исключить обретение первого плода, которое предшествует устранению этих пяти категорий.

д) Для шестой категории тех же страстей [насчитывается] четыре момента, так как время возникновения противоядия (шестого пути освобождения) — это также и время обретения второго плода (то есть плода возвращения еще один раз).

е) Для седьмой и восьмой категорий тех же страстей [насчитывается] четыре момента, поскольку обретение двух первых плодов предшествует устранению упомянутых категорий.

ф) Для девятой категории тех же страстей [насчитывается] три момента: 1) возникновение противоядия (девятый “путь освобождения”), которое смешивается (? совпадает) с обретением третьего плода (то есть плода невозвращения), 2) обретение плода архата, 3) совершенствование [психических] способностей.

г) Для страстей мира форм и мира не-форм, устраняемых посредством медитации, при исключении девятой категории “вершины существования” (bhavāgga,

то есть “сферы-ни-восприятия-ни-невосприятия” [насчитывается] три момента, поскольку три первых плода уже обретенны.

h) Для девятой категории страстей “вершины существования” [насчитывается] два момента, поскольку возникновение противоядия (девятый “путь освобождения”) смешивается с обретением плода архата.

Когда аскет обладает сильными психическими способностями (tīkṣṇendriya), то в восьми случаях следует отбросить совершенствование способностей (индрий). [Следовательно, в том, что касается последней категории страстей, разъединение с ними (visaṃyoga) достигается лишь один раз. Если автор говорит: “... и уменьшая число до двух раз”, то он имеет в виду повторяющееся обретение (punarlābha)]». — См. L'AK, V, с. 109, примеч. 1.

63.9. В санскритском тексте, соответственно, jñānaparījñā и grahānaparījñā.

63.10. В санскритском тексте здесь вместо sāṅgava следует читать anāṅgava, что подтверждается и версией Сюань-цзана. — См. L'AK, V, с. 110.

63.11. В санскритском тексте phale hetūpascārāt. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий пассаж из «Вибхашы» (34.1), в котором дается определение обоих ключевых слов:

«Что такое “полное познание как истинное знание” (jñānaparījñā)? — Это истинное знание, видение (darśana), прозрение (bodhi), постижение (abhisamaya)...

— Какой вид истинного знания называется “полное познание как истинное знание”?

— Согласно некоторым, только чистое (anāṅgava) истинное знание, поскольку при его определении используется термин “постигание” (AK, VI. 27); между тем, мирское, относительное знание (lokasaṃvṛtījñāna) не может быть названо постижением.

— Что такое “полное познание как устранение” (grahānaparījñā)? — Это полное устранение влечения, отвращения, сомнения, полное отторжение всех страстей — вот что называется “полное познание как устранение”.

— Название “полное познание” дается познающему, что познает объект в полной мере (parī-jñā). Однако устранение (grahāṇa) не имеет объекта и не познает. Как же можно говорить о “полном познании как устранении”?

— Устранение, будучи плодом истинного знания, также получает название “полного познания” (parījñā).

Саутрантики говорят, что существуют два “полных познания”:

1) полное познание как истинное знание, которое по своей природе есть истинное знание (jñāna), 2) полное познание как устранение, которое по своей природе есть устранение, отвержение». — См. L'AK, V, с. 110, примеч. 1.

64.1. В карике saṃkṣayaḥ, также в значении разрушения (kṣaya) или истребления.

64.2. Проблема «полного познания» рассматривается в «Компендиуме Абхидхармы» в контексте способов логических и вербальных определений (vinīśaya). Здесь в числе четырнадцати способов объяснений (истолкований) перечисляется и parījñādimukha — «способ (средство) полного познания и прочего», применяемый при объяснении четырех Благородных истин: Страдание должно быть полностью познано (parījñeya), Возникновение должно быть устранено (prahātavya), Прекращение должно быть реализовано (sākṣātkartavya), Путь должен стать предметом практикования (bhāvitavya). — См. L'AS, с. 179, примеч. 17.

64.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Итак, [мы имеем] шесть parījñās для устранения kleśas, принадлежащих трем сферам и долженствующим быть устраненными посредством видения Истин». — L'AK, V, с. 111.

65.1. В санскритском тексте *avagabhāgīya* — привязывающее (относящееся) к низким состояниям. — См. наш комментарий 43.1.

65.2. В санскритском тексте *sarvasaṃyojanaparyādāna*. — См. наш комментарий 41.2.

65.3. В санскритском тексте *atulyapratipakṣatvāt*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В том, что касается устранения *kleśas* (аффектов), устраняемых посредством медитации, различают *Rūpa* и *Ārūpyadhātu*; в том, что касается устранения *kleśas*, устраняемых посредством видения Истин, это различие не устанавливается: противоядие остается тем же самым для них (*anvaya-jñāna*, VII. 2), но не для других». — L'AK, V, с. 111.

65.4. В карике *kṣāntiphalam*. Ф. Эджертон определяет ключевое слово (термин) *kṣānti* как интеллектуальную восприимчивость, предварительную готовность к принятию (восприятию) [дхармического] знания. — См. BHSD, с. 199.

Согласно Васубандху, *kṣānti* — это предварительная стадия, ведущая к истинному знанию (*jñāna*), но отличающаяся от него тем, что она все еще характеризуется определенным сомнением. Подробно см. АКВ, VII. 1–2, а также наш комментарий 4.3.

65.5. Асанга определяет *parijñāsvabhāva* как природу, внутреннюю сущность (по)знания, а *parijñāphala* — как его результат. — См. L'AS, с. 179 и 117, примеч. 9.

65.6. В санскритском тексте *parivāratvāt*. Ср. АКВ, I. 2:

*«Абхидхарма — это чистая мудрость вместе с сопровождающими
[ее дхармами].*

... Вместе с сопровождающими (*saparivāga*) [означает]: вместе со свитой или окружением».

65.7. В санскритском оригинале эта смысловая связка отсутствует. Мы воспроизводим ее по переводу китайской версии. — См. L'AK, V, с. 112.

66.1. В карике *anāgamyaphalam*. Сюань-цзан комментирует первую паду непосредственно в корпусе перевода «Абхидхармакоши»: «Все они (полные познания. — Примеч. пер.) являются плодом “невозвращения”, поскольку оно служит опорой для устранения аффектов трех сфер существования — аффектов, устраняемых посредством видения [Благородных истин] и практики сосредоточения». — См. L'AK, V, с. 112, примеч. 3.

Согласно Васубандху, «чистое невозвращение» (*anāsravānāgamyā*) есть средство отрешения (*vairāgya*) от всех ступеней психокосма вплоть до «вершины существования» (*bhavāgra*). — См. АКВ, VI. 41. Подробно это состояние трансформированного сознания рассматривается в последнем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о йогическом сосредоточении» (АКВ, VIII. 22).

Асанга так определяет адепта, достигшего состояния невозвращения: «Это — индивид, который, находясь на пути окультуривания психики (*bhāvanāmārga*), обретает способность устранить седьмую и восьмую категории аффектов (см. комментарий 63.8), относящихся к чувственному миру». — L'AS, с. 153. Седьмая и восьмая категории, соответственно, — слабая-сильная и слабая-средняя.

66.2. В санскритском тексте *mauladhyaṇa*. Базовые ступени йогического сосредоточения мира форм (собственно дхьяны) и мира не-форм (*ārūpya*) «надстраиваются» над подготовительными, «граничными» ступенями (*sāmantaka*). Такой подготовительной ступенью для первой дхьяны и служит состояние «невхождения». Подробно см. АКВ, VI. 47–48.

66.3. См. определение Асанги, приведенное в нашем комментарии 66.1.

66.4. Текст санскритской рукописи здесь дефектен ввиду нескольких пропусков. Далее мы опираемся на китайскую версию в переводе Л. де ла Валле Пуссена. — См. L'AK, V, с. 112–113.

66.5. О загрязненном мирском пути (*sāsrava laukikamārga*) см. АКВ, VI. 49. Краткое определение мирского пути приводится также в «Компендиуме Абхидхармы»: «Что такое мирской путь? — [Он представляет собой] первую, вторую, третью и четвертую ступени мирского сосредоточения (*laukikadhyāna*), сферу бесконечного пространства, сферу бесконечного сознания, сферу ничто и сферу-ни-восприятия-ни-невосприятия. Эти ступени сосредоточения и состояния сознания, не имеющие формы (*āgūrua*), должны быть рассмотрены в соответствии с их загрязнением, очищением, классификацией и чистотой». — См. L'AS, с. 110.

66.6. В санскритском тексте *dhyānāntara*. Промежуточная дхьяна подробно рассматривается Васубандху в восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы».

«Отличается ли промежуточная дхьяна от подготовительной, граничной (*sāmantaka*), или не отличается?

— Безусловно, отличается. В действительности подготовительная [дхьяна] — это необходимое условие для отрешения от более низкой ступени [развертывания сознания]; в случае же с промежуточной дхьяной это не так. Кроме того,

22. промежуточная дхьяна лишена [свойства] избирательности
(*atarkaṃ dhyānamantaram*).

Первая фундаментальная (*maula*) дхьяна и первая подготовительная (*sāmantaka*) [дхьяна] связаны с избирательностью (*vitarka*) и рефлексией (*vicāra*; подробнее см. АК, Т. I, 1. 32, с. 278). На семи последующих ступенях сосредоточения не существует ни избирательности, ни рефлексии. Только одна промежуточная дхьяна обладает свойством рефлексии, не обладая свойством избирательности; следовательно, она как бы возвышается над первой дхьяной, но уступает второй.

Отсюда вытекает, что на более высоких ступенях нет никаких промежуточных состояний сосредоточения, поскольку, в отличие от первой ступени, там нет различия «выше-ниже». — См. L'AK, VIII, с. 180–181.

66.7. В карики здесь *sāmantakasyaikā*. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что из второй пады становится очевидным, что в данном случае имеется в виду подготовительное сосредоточение мира не-форм (*āgūrua*), поскольку «невхождение» (*anāgama*), как уже говорилось (см. наш комментарий 66.2), есть подготовительная ступень первой дхьяны. — См. L'AK, V, с. 113, примеч. 1.

66.8. В санскритском тексте *sāmantakasya ... phalam*. Подробно подготовительное сосредоточение рассматривается Васубандху в восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (карики 21–22).

«Подготовительные ступени (стадии) сосредоточения дхьян и сфер созерцания мира не-форм (*āgūrua*), будучи чистыми (*śuddhaka*), отсекают аффекты, поскольку они служат противоядием от более низкой сферы существования.

— Сколько [насчитывается] подготовительных ступеней (стадий)?

22. При базовых сосредоточениях — восемь.

Каждое базовое сосредоточение имеет подготовительную ступень, начальную (граничную) стадию, благодаря которой и происходит вхождение в состояние сосредоточения.

— Эти подготовительные ступени также бывают трех видов — загрязненные, чистые и без притока аффектов (*anāsrava*) — как и базовые (*maula*) сосредоточения? Обладают ли они теми же самыми чувствованиями (*vedanā*, то есть радо-

стью для первых двух дхьян, наслаждением/блаженством для третьей и безразличием/равновесностью для четвертой), что и фундаментальные ступени сосредоточения?

чистые, ни неприятные, ни приятные
(*śuddhāduḥkhāsukhāni hi*).

Эти подготовительные ступени исключительно чистые и связаны с чувством безразличия, поскольку они направляются усилием (*yatnavāhya*), поскольку страх более низкой сферы существования не исчез (поэтому радость и наслаждение там отсутствуют), поскольку они представляют собой путь, с помощью которого происходит отрешение от более низкой сферы существования. Поэтому им свойственно только чувство безразличия/равновесности (*upekṣā*), они не связаны с наслаждением.

Первая также — благородная
(*āryaṃ cādhyam*).

Первая (опорная) подготовительная ступень называется “невхождением” (*anāgama*). Она бывает двух типов — чистая (*śuddhaka*) и благородная (*ārya*), то есть без притока аффектов (*anāsrava*).

Состояние сознания подготовительной ступени, при котором вступают в новое существование (*pratisamdhibandha*), [всегда] загрязненное, но подготовительное (граничное) состояние сознания, при котором входят в сосредоточение, не может быть загрязненным, так как мы уже опровергли этот тезис (показав, что *sāmantaka* есть путь, с помощью которого отрешаются от более низкой сферы существования)». — См. L'AK, VIII, с. 178–179 и примеч. 7.

66.9. В санскритском тексте *ākāśānantyāyatana*. Эта ступень созерцания мира не-форм упоминается в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире» (АКВ, III.3, с. 112).

«3. Мир не-форм — без местопребывания.

И действительно, у нематериальных дхарм нет местоположения (*asthāna*, то есть отсутствие определенного положения в пространстве). Прошедшие и будущие [дхармы], непроявленное (*avijñapti*) и нематериальные дхармы не располагаются в пространстве — такова неизменная закономерность. Однако он, [мир не-форм], в зависимости от возникновения — четырех видов.

Различаясь по способу возникновения, мир не-форм бывает четырех видов: это сфера бесконечного пространства, сфера бесконечного сознания, сфера ничто и сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия. И те, [кто пребывает в этих сферах], не обладают различием по расположению в пространстве: выше или ниже. Существа, достигшие соответствующего состояния йогического сосредоточения, рождаются именно в той [сфере], которую они оставляют; кроме того, промежуточное существование тех, кто умирает в той или иной сфере, именно в них и развертывается». — См. ЭА, III, с. 69–70.

В восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху рассматривает эти сферы йогического сосредоточения более подробно. — См. АКВ, VIII. 2–3, с. 434–436. Здесь мы приводим версию Сюань-цзана в переводе Л. де ла Валле Пуссена:

«Все сферы мира не-форм (*āgīruṇa*) есть ступени концентрации сознания; но в то же время существуют четыре такие сферы, так как ступень концентрации, составляющая каждую сферу мира не-форм, возникает вследствие отделения (*viveka*) от более низкой ступени.

То, что называется сферой бесконечного пространства, есть сосредоточение со-

знания, возникающее вследствие отделения от четвертой дхьяны, и так далее, до сферы, в которой нет ни восприятия, ни невосприятия (или “вершины существования”), возникающей вследствие отделения от сферы ничто.

— Что следует понимать под отделением (*viveka*)?

— Путь (беспрепятственный или дающий освобождение), посредством которого адепт избавляется от более низкой ступени существования, поскольку путь как бы поворачивает адепта к ней спиной (*vāimukhyagamanāt*).

3. Они, вместе с тремя подготовительными стадиями, называются преодолевшими (устранившими) понятие материи (*vibhutarūpasamjñākhyāḥ saha sāmāntakaistribhiḥ*).

Фундаментальные (*maula*) сферы мира не-форм, вместе с подготовительными стадиями (*sāmāntaka*) трех высших фундаментальных сфер, получают следующее определение: преодолевшие (устранившие) понятие материи (формы).

Первая подготовительная стадия, то есть стадия подготовки вхождения в сферу бесконечного пространства, так не называется, поскольку имеет своей опорой четвертую дхьяну: понятие материи (формы) полностью на ней не преодолено». — См. L'AK, VIII. с. 134–135.

Заключительную часть комментария к третьей паде карики 66 («одно — плод одной *sāmāntaka*») Л. де ла Валле Пуссен помещает в квадратные скобки: «[Для того чтобы войти в первую *āgūra*, необходимо освободиться от страстей мира форм: это то, что делается в этой *sāmāntaka*].» — См. L'AK, V, с. 113.

66.10. В санскритском тексте *sarvasaṃyogajānaparyādāna*. — См. ¹наш комментарий 41.2.

66.11. Здесь имеется в виду созерцание сферы бесконечного сознания, сферы ничто (*ākīṃśanūyatana*) и сферы, в которой нет ни восприятия, ни невосприятия (или «вершины существования»). — См. комментарий 66.9.

67.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Девять полных познаний (*paṇījñā*) достигаются посредством чистого пути; полные познания 7 и 8 достигаются также посредством нечистого (*sāsrava*, то есть подверженного притоку аффектов) пути». — L'AK, V, с. 113.

Благородный (*ārya*) путь — синоним чистого, не подверженного притоку аффектов пути. Ср. АКВ, VI.51: «Религиозный образ жизни (*śrāmaṇya*) — это чистый, безаффективный путь. С помощью этого пути и становятся шраманой, то есть человеком, успокоившим, прекратившим поток страстей».

67.2. О мирском пути (*laukikamārga*) см. комментарий 66.5.

67.3. В санскритском тексте *anvayaājñāna*. Подробнее об этом виде знания см. наш комментарий 4.3.

Согласно Васубандху, чистое знание бывает двух видов: дхармическое (*dharmaājñāna*) и «последующее» (*anvaya*). По определению, чистое знание (*anāsraṇa*) есть знание общих свойств (*sāmānyalakṣaṇa*) дхарм; оно называется дхармическим, когда имеет своим объектом дхармы чувственного мира, и «последующим», когда его объектом выступают дхармы двух более высоких сфер существования. — См. АКВ, VI. 26.

67.4. Структура истинного знания детально анализируется Васубандху в седьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы». Здесь же, в автокомментарии ко второй и третьей падам карики 67, он касается проблемы обоих видов истинного («чистого») знания лишь в связи с изложением учения о «полных познаниях»:

«Дхармическое знание относительно [истин] прекращения и пути [представляет] противоядие от трех сфер [существования, когда оно реализуется] в практике созерцания.

Дхармическое знание относительно прекращения страдания и дхармическое знание относительно пути, [ведущего к прекращению страдания], реализуемое в процессе созерцания, [непрерывно возобновляющего видение Благородных истин], служит противоядием от трех сфер существования; другими словами, эти два знания противодействуют аффектам более высоких сфер существования, устраняемым посредством созерцания». — АКВ, VII. 9.

Согласно комментарию Яшомитры, Истины прекращения и пути не входят в состав сфер существования (adhātupatitau), будучи не подверженными притоку аффектов (anāśava; ср., однако, АКВ, I. 5: «Истина пути и три вида причинно-необусловленного — без притока аффектов»). Рассматривать Истину прекращения страдания в связи с чувственным миром означает также противодействовать аффектам более высоких сфер существования.

На стадии пути видения Благородных истин (darśanamārga) только принятие дхармических и «последующих» знаний устраняет аффективные тенденции более высоких сфер существования. — См. SAKV, с. 617–618.

67.5. В санскритском тексте dharmajñānakṣāntīnām. Согласно Яшомитре, это сложное слово следует толковать как принятие дхармического знания и само дхармическое знание. — См. SAKV, с. 508. О ключевом слове (термине) kṣānti см. наш комментарий 65.4.

67.6. В санскритском тексте здесь rakṣa в общелексическом значении часть, сторона. Отсюда — выводимое значение «составляющая». — См. Apte, с. 576.

67.7. В санскритском тексте kasmāna... vyavasthāpyate, ср. vyavasthāna в значении соответствующего определения или дифференциации. — BHSD, с. 516.

68.1. В карике anāśavaviyoga — чистое, то есть не подверженное притоку аффектов разъединение с неблагими дхармами. Яшомитра объясняет ключевое слово viyoga через синоним viśaṃyoga — разъединение, разобщение. — Ср. АКВ, I. 6: «Разобщение (viśaṃyoga — разъединение) с дхармами, подверженными притоку аффектов, есть уничтожение [их существования] посредством знания».

68.2. В карике bhavāgravikalīkṛti. Согласно толкованию Яшомитры, vikalīkṛti (букв.: повреждение, причинение увечья) здесь означает устранение, уничтожение определенной части «вершины существования» (bhavāgra), то есть устранение части аффектов, свойственных этой высшей сфере психокосма. — См. SAKV, с. 508.

68.3. В карике hetudvayasamudghāta. Здесь имеются в виду универсальные аффективные предрасположенности, устраняемые посредством видения [Истин] страдания и возникновения страдания. По определению Васубандху, «универсальные дхармы, возникшие ранее и принадлежащие к своей собственной сфере существования, являются универсальной причиной (sarvatragahetu) последующих загрязненных дхарм». — См. АКВ, II. 54. (Эти дхармы были перечислены выше в карике 12.)

«Ложные воззрения и сомнения, устраняемые посредством видения страдания и [его] причины, а также [связанное с ними] неведение и неведение специфическое — универсальны.

... Эти аффективные предрасположенности (anuśaya) универсальны, то есть повсеместно распространены в соответствующей сфере существования». — АКВ, V. 12.

68.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Отвержение [аффектов], достигаемое обычным человеком (*prthagjana*), может включать устранение двух причин (“универсальных” *kleśa*), но для него недостижимо чистое обретение разобщения (*visaṃyoga*, II. 38b); он никогда не может “повредить” *bhavāgra*». — L’AK, V, с. 114.

68.5. В санскритском тексте *duḥkhe ’nvaaya jñānakṣānti*. В квадратных скобках здесь и далее мы приводим соответствующие пояснения Васубандху из его автокомментария к шестому разделу «Энциклопедии Абхидхармы». — См. АКВ, VI. 25 и след.

68.6. В санскритском тексте *jñānaphalaṃ tu prahānam*; далее в квадратных скобках мы приводим пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 508.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Что касается трех *parijñā* (полных познаний), состоящих в оставлении плодов (путь медитации относительно Истин), то они названы так по причине трех этих свойств, а также четвертого». — L’AK, V, с. 115.

68.7. В санскритском тексте *yadā dhātuṃ samatikrāmati kṛtsnadhātuvairāgyāt*. Согласно комментарию Яшомитры, выход за пределы *dhātu* (мира, или сферы существования) рассматривается здесь в качестве четвертой причины (*kāraṇa*, основания) полноты познания. Под выходом за пределы *dhātu* следует понимать выход за пределы чувственного мира, мира форм и мира не-форм. Только в этом случае обретается полное познание ввиду отвержения мира в его всецелости (*kṛtsnadhātuvairāgyāt*), а не только «повреждения вершины существования». — См. SAKV, с. 50 8.

68.8. Согласно Яшомитре, концепция пятой причины выдвигается абхидхармиками без достаточных оснований. — См. SAKV, с. 508–509.

68.9. Сюань-цзан добавляет: «Разрушение двух причин может быть достигнуто и без выхода за пределы сферы существования. Поэтому устанавливается четвертое основание. В действительности разрушение двух причин на трех *bhūmi* (ступенях сосредоточения: три первые дхьяны и три первых *āgūrua* — сосредоточения мира не-форм) не образует полного познания (седьмое или восьмое *parijñā*)». — См. L’AK, V, с. 115–116, примеч. 3.

69.1. См. автокомментарий Васубандху к предыдущей карике: «В этом отношении обычный человек (*prthagjana*) не может обрести чистое (без притока аффектов) разъединение или частично разрушить [аффекты] “вершины существования”, поэтому достигнутое им избавление [от аффектов] не является полным познанием». — АКВ, V. 68.

69.2. В санскритском тексте *samudayadharmajñānakṣānti*. Последовательность «прохождения» пути видения Истин подробно рассматривается Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы». — См. АКВ, VI. 25 и след.

«Когда, непосредственно после возникновения знания относительно страдания, рождается интеллектуальное принятие дхармического знания относительно возникновения (*samudaya*) [страдания] чувственного мира, то затем из этого принятия возникает уже само дхармическое знание относительно возникновения [страдания]». — АКВ, VI. 26. Именно в этот момент и обретается одно «полное познание» (*parijñā*).

69.3. В карике здесь *bhāvanāsthāḥ*, то есть находящийся в состоянии созерцания [того, что было увидено на предыдущем пути].

69.4. В санскритском тексте *mārgānvaaya jñāne*. Как отмечает Г. Гюнтер, «... всего существует восемь аспектов “принятия” и восемь аспектов “знания” (*dharma jñāna*). ... Из этих шестнадцати ментальных явлений первые пятнадцать относятся к пути видения [Благородных] истин (*darśanamārga*), а последнее принадлежит уже пути

практикования того, что было увидено (bhāvanāmārga, то есть пути созерцания, сосредоточения на увиденном. — *Примеч. пер.*). Тогда как первые пятнадцать скорее походят на отдельные изолированные явления, хотя и взаимодействующие таким образом, что каждое явление следует после другого и каждое из них отлично от предшествующего, шестнадцатое ментальное явление может только самоповторяться и поэтому образует непрерывность». — См. Guenther, 1957, с. 338–339.

69.5. В санскритском тексте здесь pariḥiṇo vā tataḥ. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Āṅga, на пути медитации, со времени mārge 'nvaayaḥjñāna и до тех пор пока он не обрел отрешенность от чувственного мира — или когда, обретя ее, из нее выпал — обладает шестью pariḥiṇas». — L'AK, V, с. 116.

69.6. Согласно комментарию Яшомитры, «благородный, который обрел состояние отрешенности от чувственного мира посредством мирского метода (laukikena mārgena), с неизбежностью достигает “последующего знания относительно пути” (см. комментарий 69.4), что дает ему полное познание уничтожения оков, “привязывающих к низким состояниям” (avarabhāgiya). В результате этот благородный, достигший шестнадцатого момента [пути видения], становится анагамином». — См. SAKV, с. 509.

69.7. В санскритском тексте paṇyavasthānena, подробно см. АКВ, V, 47. Согласно Васубандху, существует пять типов архатов, которые могут утратить состояние освобождения (vimukti). — См. АКВ, VI, 57.

69.8. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры, см. SAKV, с. 510.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Архат, утрачивающий качество архата вследствие страсти, присущей миру форм, вновь обретает статус благородного, отрешенного от чувственного мира; следовательно, он обладает только полным познанием уничтожения оков, привязывающих к низким состояниям. Утрачивая свое качество вследствие страсти, присущей чувственному миру, он вновь обретает статус благородного, не отрешенного от этой сферы существования; в этом случае шесть полных знаний». — L'AK, V, с. 117.

69.9. В санскритском тексте gūṇarāgaḥkṣaya. Согласно комментарию Яшомитры, здесь имеется в виду анагамин, именуемый «отрешенный от мира форм» (gūṇavītarāga). — SAKV, с. 510.

69.10. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... он оказывается в состоянии благородного, который обрел отрешенность от мира форм». — L'AK, V, с. 117.

69.11. В санскритском тексте ekaiva pariḥiṇa vyavasthāpyate.

70.1. В карике здесь saṃkalanam. Яшомитра поясняет: «Объединение есть результат сложения, дающий [некую] целостность, единство (ekatva)». — SAKV, с. 510.

70.2. В китайской версии: «Обретение двух последних плодов совпадает с отрешением от сферы существования». — См. L'AK, V, с. 117.

Согласно Яшомитре, в обоих состояниях — «невозвращении» (anāgamyā) как оставлении чувственного мира и архатстве — присутствует и отрешенность от сферы существования (dhātu-vairāgya), и обретение (обладание) соответствующего плода (phala-prāpti).

70.3. Реконструкция на основании комментария Яшомитры: abhisamaya-citte ṣoḍaṣe. — SAKV, с. 511. См. также АКВ, VI, 25: «... далее нам предстоит объяснить последовательность постижения [Благородных] истин (satyābhisamaya)».

70.4. В санскритском тексте avarabhāgiyaprahāṇa; см. также комментарий 69.9.

70.5. В санскритском тексте āpurīrvika (от anurīva — обычный путь или порядок); согласно толкованию Яшомитры, так называется адепт, который, прежде чем перейти к реализации плода возвращающегося еще один раз (sakṛdāgāmin), полностью обрел плод вступления в поток (śrotāpatti). — См. SAKV, с. 114.

70.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Когда он не отрешен от чувственного мира до вступления на путь видения, то есть когда он относится к разряду āpurīrvika (II. 16d), то обретает шестое parijñā, которое будет утрачено вместе с пятью другими при обретении отрешенности от чувственного мира». — L'AK, V, с. 118.

70.7. В комментарии Яшомитры: «Тот, кто, следуя путем видения или путем созерцания (окультурирования психики), впервые обретает одно полное познание (parijñā) из тех девяти, которыми он не обладал прежде». — SAKV, с. 511.

ВАСУБАНДХУ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
АБХИДХАРМЫ

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ

*УЧЕНИЕ О ПУТИ
БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ*



СОЗНАНИЕ В ПЕРСПЕКТИВЕ НИРВАНЫ И ПОЛНОГО ПРОСВЕТЛЕНИЯ

Путь видения и путь созерцания

Изложение буддийской йоги, предпринятое Васубандху в шестом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», открывается лаконичной экспозицией предмета. Избавление от круговорота рождений, говорит он, есть избавление от аффектов, ибо именно они и являются подлинным корнем существования в мире, где страдание неизбежно. Избавление названо «полным знанием» о том, что аффекты уничтожены и никогда впредь не возникнут. Такое знание знаменует полную свободу сознания от неведения, укореняющегося в сансаре. Сознание, освобожденное от аффектов, пребывает в абсолютном покое, который и есть Нирвана.

Соответственно канонической традиции аффекты в зависимости от способа их устранения подразделяются Васубандху на два вида — устраняемые в практике видения Благородных истин и устраняемые посредством созерцания, то есть сосредоточения сознания на «увиденном».

Путь видения (даршана-марга) отсекает аффекты, выступающие прямой противоположностью Благородных истин, — ложную по своему содержанию веру в реальность «личности» и пр. В «Вибхаше» путь видения уподобляется остро наточенному ножу, поскольку эта эффективная практика легко и одновременно устраняет все аффективные препятствия в девяти категориях интенсивности их проявлений — сильные (сильные, средние, слабые), средние (сильные, средние, слабые), слабые (сильные, средние, слабые).

Путь созерцания (бхавана-марга) также нейтрализует девять категорий интенсивности проявления аффектов, устраняемых благодаря этой практике. Но, в отличие от пути видения Истин, он весьма длительный и требует неоднократного повторения, последовательно противодействуя каждой категории аффектов.

Типология практик учитывает и такой важнейший признак, как приток аффектов. Путь созерцания может быть двух видов — с притоком аффектов и чистый. Первый из них именуется мирским (лаукика), поскольку он не связан с содержанием Благородных истин и относится к трем космическим сферам — чувственному миру, миру форм и миру не-форм. Это состояние сосредоточения сознания (дхьяна),

не свободное от иллюзорности, ложного воображения, интеллектуального различения. Второй — сверхмирской путь созерцания (локотгара). Он свободен от названных изъянов и является чистым (лишенным притока аффектов), ибо предметом созерцания выступает знание, полученное в практике видения Благородных истин.

Благородные истины как объект видения противостоят трем космическим сферам существования, поскольку не способны вызвать притока аффектов, в частности страстного влечения. Метафорически выражаясь, они не от мира сего, если воспользоваться евангельским выражением. Именно поэтому данная практика свободна от притока аффектов и всегда представляет собой сверхмирской путь. В этой связи автор «Энциклопедии Абхидхармы» ставит первую проблему, непосредственно связанную с предметом изложения буддийских религиозных практик, — проблему интерпретации четырех Благородных истин.

Васубандху приступает к истолкованию Благородных истин с обсуждения вопроса, в какой последовательности они должны быть изложены. Он указывает, что в «Энциклопедии Абхидхармы» первое упоминание Истин связано с классификацией дхарм на основании признака «с притоком аффектов/без притока аффектов». Это упоминание позволяет выявить внутреннюю сущность Истин — показать, какие именно дхармы в психике живого существа соответствуют каждому из четырех тезисов, изреченных Бхагаваном Буддой. В данном контексте сначала упоминается Истина пути, которой соответствуют дхармы, свободные от аффектов. Это те чистые «дхармы Архата» (то есть Будды), к которым стремятся адепты, принимая «прибежище в Будде». Затем упоминается Истина прекращения — ей соответствует чистая дхарма «прекращение посредством знания», обеспечивающая разъединение с дхармами, запятнанными притоком аффектов. Далее следуют Истина страдания и Истина возникновения, внутренняя природа которых — дхармы с притоком аффектов. Важно подчеркнуть, что Васубандху, говоря об этих двух истинах, цитирует первый раздел своего трактата следующим образом: «... страдание, возникновение, мир». Этим подчеркивается, что причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов образуют непрерывную последовательность, имеющую способность проявляться через набор признаков. «Мир живых существ» и есть процесс возникновения, нестабильного бытования и разрушения причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов, непрерывный процесс, служащий источником страдания.

Итак, первое упоминание Благородных истин в «Энциклопедии Абхидхармы» выстраивало последовательность Истин в соответствии с изложением вопроса об их внутренней природе: путь, прекращение, страдание, возникновение. Однако собственно интерпретация Истин, говорит Васубандху, должна осуществляться в ином порядке, обусловленном познавательным фактором, — очередностью интуитивного постижения (абхисамай) природы реальности. Причина страдания не может быть познана прежде, нежели постигнута феноменология страдания — то, «в чем человек увяз, чем он угнетен и от чего он желает освободиться» (Васубандху). Именно в силу этого гносеологического обстоятельства Истина страдания излагается первой, а за ней следует Истина возникновения, трактующая причину страдания. После этого только и становится возможным познание вопроса, в чем состоит устранение страдания, то есть Истина прекращения. Эту последовательность завершает Истина пути — познание устранения страдания.

Васубандху поясняет данную последовательность на очевидном примере, известном из жизненного опыта и присутствующем в одном из канонических текстов: врач, обладающий четырьмя необходимыми умениями, осматривает страждущего и выяв-

ляет симптомы болезни или характер ранения, устанавливает болезнетворную причину этих симптомов, анализирует принципиальную возможность ее устранения и предписывает соответствующее лечение. В этом примере «врач, обладающий четырьмя умениями» (истинное отождествление симптомов, постановка правильного диагноза, прогнозирование исцеления, знание врачующего метода), выступает аналогией Бхагавана Будды, познавшего страдание как оно есть, его возникновение, возможность устранения и путь, ведущий к победе над страданием.

Человек, стремящийся к непревратному познанию Благородных истин, решает-ся тем самым ухватиться за руку помощи, протянутую Бхагаваном всем живым существам, утопающим в трясине сансары.

Анализ Благородных истин, их интеллектуальное познание, говорит Васубандху, становится возможным только при условии напряженной работы ума. Однако полная ясность их понимания не может быть достигнута лишь посредством анализа, для этого требуется иной уровень познания, называемый интуитивным постижением (абхисама).

Интуитивное постижение определяется Васубандху терминами «чистое» и «истинное». Оно чистое, свободное от притока аффектов, потому что направлено к Нирване и не обусловлено закономерностями круговорота рождений. Предмет интуитивного постижения — Благородные истины как они были изложены Бхагаваном, а сам способ познания соответствует реальности, не извращает ее под воздействием ложных воззрений (аффективной веры в реальность «личности» и пр.). Это постижение Истин посредством «благородной мудрости» (арья праджня) — так утверждали абхидхармисты.

Напряженная, интенсивная деятельность ума, исследующего Истины, обеспечивает в качестве своего следствия необходимую энергию, способную сохранять непрерывность потока однородных состояний сознания, — его самотождественность в течение определенного времени. Именно на это и указывает Васубандху, говоря, что интуитивное постижение Истин возможно лишь «в соответствующем состоянии сознания благодаря непрерывности энергии его прошлой деятельности». Он поясняет данный тезис примером: так лошадь, хорошо знающая местность, преодолевает на скаку все препятствия.

Разъяснив природу интуитивного постижения, Васубандху рассматривает связь внутренней сущности Благородных истин и их познавательного статуса. Понять феноменологию страдания означает увидеть, что представляет собой реально страдающая эмпирическая «личность», одержимая ложной идеей «Я» и «мое». Таковая «личность» — «пять групп привязанности», то есть пять групп причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов, выступающих следствием деятельности в прошлых рождениях. В этом контексте пять групп привязанности соответствуют Истине страдания. Они же — причина страдания в этом и будущих рождениях, и это соответствует Истине возникновения. Таким образом, первая и вторая Истины различаются в познавательном аспекте, но не в аспекте бытия. Третья и четвертая Истины различаются и гносеологически, и онтологически.

Но почему эти четыре тезиса Бхагавана именуются Благородными истинами?

Описание реальности посредством четырех тезисов, изреченных Буддой, обладает абсолютной гносеологической ценностью для всех живых существ, поскольку этот способ описания не извращает реальность на уровне познания. Он соответствует видению реальности как она есть, свойственному благородным личностям, разорвавшим аффективные оковы сознания. Все прочие, однако, толкуют Истины

превратно. Комментируя это, Яшомитра предлагает характерное дополнительное разъяснение на примере Истины прекращения. Размышляя над ней, «глупцы» (люди, аффективно привязанные к сансаре) пугаются перспективы отсутствия нового рождения, как иные страшатся падения со скалы.

Таким образом, четыре тезиса Бхагавана именуются Благородными, ибо их истинность полностью постигнута лишь Благородными личностями.

Однако Васубандху отмечает и иную точку зрения. «Другие учителя» (саутрантики и стхавиравадины) полагали, что Истинами страдания и возникновения обладают все живые существа, а Истинами прекращения и пути — только Благородные. Эта позиция обусловлена представлениями о внутренней природе истин. Все живые существа обладают причинно-обусловленными дхармами с притоком аффектов. Благородные в прошлом также обладали ими. Истиной прекращения обладают лишь те, кто не связан всеми аффективными оковами. То же можно сказать и об Истине пути.

В связи с задачей всестороннего разъяснения Истины страдания Васубандху формулирует следующую проблему. Регистр чувствительности включает в себя наряду со страданием переживания приятного и нейтрального характера, связанные с функционированием причинно-обусловленных дхарм, загрязненных аффектами. На каком основании все эти дхармы называются страданием?

Все причинно-обусловленные дхармы с притоком аффектов Васубандху в контексте анализа этой проблемы называет формирующими факторами (санскарами), указывая тем самым на тот факт, что они образуют непрерывную последовательность. Все без исключения санскары подчинены трем принципам страдания: страдание как таковое, страдание ввиду обусловленности и страдание ввиду всеобщности изменения. Термин санскритского оригинала тридуккхата (букв.: тройственность страдания) передает идею принципиальной подверженности санскар трем вышеназванным аспектам страдания.

Санскары, переживаемые индивидом как приятные, есть страдание ввиду всеобщности изменения. Они нестабильны, бессубстанциальны, включены в непрерывную последовательность причинно-обусловленной смены состояний сознания, хотя сами по себе приятны и притягательны. Неприятные переживания — страдание как таковое. Отличные от тех и других санскары связаны с принципом страдания ввиду обусловленности. Такова, согласно Васубандху, экспозиция проблемы.

Приятные, привлекательные в аспекте чувствования санскары обнаруживают свою страдательную внутреннюю сущность в момент исчезновения, когда чувственно-эмоциональный тон меняется. Неприятные — при своем возникновении и длительности. Нейтральное чувствование «произведено причинами» и тем самым невечно. Равновесность чувственно-эмоционального тона преходяща — в силу совокупности причин и условий она неизбежно разрушается.

Приятные, неприятные и нейтральные чувствования (по аналогии с которыми и соответствующие им санскары получают такие названия) пусты (шунья) и бессодержательны. Они обусловлены не внешними по отношению к психике факторами, как это представляется «глупцам», напрямую увязывающим предметное содержание опыта с возникновением и длительностью определенных чувственно-эмоциональных состояний. Корень чувствований — присущая психике живых существ страсть к объектам чувственного мира, а в мире форм и в мире не-форм, где не возникают неприятные переживания, — страсть к самому факту существования.

Одновременно с этим необходимо иметь в виду и бессубстанциальность сан-

скар — отсутствие субстанционального субъекта чувствований. Атман, «Я», «личность» — лишь словесная метафора, обозначающая пять групп причинно-обусловленных дхарм, загрязненных аффектами. «Глупец» полагает, что где-то в глубине его существа сокрыто реальное «Я», управляющее опытом, то «Я», относительно которого сансары могут рассматриваться как «мое». Это мнимореальное «Я» при каждом новом рождении якобы «отбрасывает» прошлые сансары и «принимает» иные, оставаясь самотождественным. Но Благородные истины, адекватно понятые хотя бы на уровне интеллектуального анализа, не позволяют мудрым солидаризироваться с мнением «глупца». Для мудрого очевидна аффективная обусловленность развертывания потока сознания. Очевиден для мудрого и тот факт, что сознание, устремленное к получению приятного опыта, на деле вынуждено лишь регистрировать неизбежность его утраты. Таким образом, физическое и духовное счастье и даже состояния созерцания, свободные от переживаний приятного либо неприятного, оказываются в реальности не более чем фрагментами, включенными в непрерывную причинно-обусловленную последовательность элементарных структурных единиц психосоматической жизни. Бессубстанциональность, безличность этого процесса обнаруживает абсурдность круговорота рождений (сансары), и благородные осознают эту тотальную обусловленность как принципиальную несвободу, то есть страдание.

Васубандху подчеркивает, что всеобщую причинную обусловленность видят только благородные, но не «глупцы». Осознавание несвободы даже на «высших ступенях существования» (в состоянии созерцания) угнетает благородных в значительно большей степени, нежели «глупцов» — мысль об адских мучениях.

В этом контексте рассматривается вопрос о пути (то есть Истине пути). Путь по своей внутренней сущности есть дхармы без притока аффектов, но дхармы причинно-обусловленные. Означает ли это, как полагают тхеравадины, что путь есть страдание в силу причинной обусловленности пяти групп дхарм адепта, взыскающего Нирваны?

Нет, говорит Васубандху, позиция абхидхармистов иная — путь не может рассматриваться как страдание. Базовые определения страдания — «ненавистное», «неприятное», «неприемлемое для святых». Причинно-обусловленное возникновение дхарм, соответствующих пути, не может быть определено такими словами, поскольку путь ведет к прекращению страдания — к окончательному разъединению с дхармами, загрязненными притоком аффектов.

Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном анализу психических способностей (индрий), Васубандху разъясняет порядок смены чистых (свободных от притока аффектов) индрий в процессе «обучения Дхарме». Йогин, стремящийся к Нирване, благодаря предварительной подготовке, то есть в силу сознательно созданных условий, обретает способность «познавать еще не познанное». Эта чистая индрия причинно обусловлена, но не запятнана аффектами. Она соответствует первому этапу пути как высшего религиозного обучения. На втором этапе она сменяется чистой индрией «глубинного знания», позволяющей еще раз, более глубоко постигнуть то, что было познано на предшествующей стадии. И наконец, третий этап связан с индрией «совершенного знания».

Смена чистых индрий, то есть их последовательное формирование и доминирование в психике адепта, проходящего стадии религиозного обучения, причинно-обусловлена, но не связана с иррациональной аффективностью. Возникновение дхарм, образующих чистые индрии, не может быть «ненавистным», «неприятным», «непри-

емлемым для святых», так как оно последовательно ведет к Нирване. Разрушение этих дхарм также не есть страдание, ибо достижение полного покоя (Нирваны) — это прекращение, уничтожение страдания, а не уничтожение пути. Путь — инструмент устранения черного зла аффектов, и необходимость в этом инструменте отпадает, когда есть знание: аффекты уничтожены, и они никогда более не возникают.

Однако благодаря подобным рассуждениям рождается естественный вопрос: если здесь, в этом мире причинно-обусловленного, существует счастье, то почему же именно страдание называется Благородной истиной?

Абхидхармисты, отвечая на этот вопрос, указывают на малость, кратковременность счастья. Легендарные авторы «Вибхаши» уподобляли его капле меда, влитой в сосуд с ядом. Васубандху прибегает к иным метафорам: счастье подобно зернам фасоли и чечевицы, обнаруживающимся в куче гороха. Несмотря на эти случайные находки, люди называют ее кучей гороха — бобовые, одним словом. Счастье подобно приятному ощущению от целебной примочки, приложенной к воспаленному нарыву, но «какой умный человек будет думать, что нарыв — это счастье из-за кратковременного приятного ощущения?» (Васубандху).

Васубандху цитирует высказывание Бхаданты Кумаралаты, одного из основателей школы Саутрантика. Суть этого высказывания — в демонстрации парадоксальной для поверхностного ума связи счастья и страдания. Счастье — причина страдания, ибо приятное чувство неечно, счастье — следствие «множества страданий», потребность в счастье возникает в ситуациях страдания. Таким образом, «вкус страдания» всегда присутствует в переживании счастья. Эту связь счастливого, приятного чувствования со страданием и фиксирует Благородная истина страдания.

Но почему приятное по своей природе чувство все-таки рассматривается как страдание? Благородные видят непостоянство, бренность этого чувствования, и это свидетельствует о его принадлежности к сансаре, неприемлемой для святых. Аналогично толкуются благородными и данные органов чувств (цвет-форма и пр.), хотя они непосредственно и не связаны с неприятным чувствованием. Все это — проявление сансары и в этом смысле противоположность Нирваны, высшей цели религиозной жизни.

Дискуссия о реальности

Психотехническое истолкование Благородных истин ставило перед буддийскими мыслителями важнейшую проблему — может ли быть реальным переживание счастья в мире, где «все есть страдание»? Не иллюзорны ли те приятные чувствования, которыми опьяняются живые существа?

Исследуя Слово Будды — канонические тексты первого и второго разделов Трипитаки, философы абхидхармистского направления упорно искали в высказываниях Бхагавана единственно верный ориентир для решения этой проблемы. В непрекращающихся диспутах они осмыслили данные опыта обыденной жизни, пытались дедуктивно обосновать свое видение вопроса, не приходя к единому решению. Васубандху запечатлел в своем трактате панораму абхидхармистских дискуссий, ибо спор о реальности счастья углубляет понимание Благородных истин.

Некоторые из абхидхармистов придерживались той крайней точки зрения, что приятные чувствования нереальны, и на этом основании объявляли все без исклю-

чения сансары страданием. Хотя сам Васубандху не является сторонником данной позиции, он строго воспроизводит аргументы, которыми оперировали «экстремисты». Этого требовали правила корректного буддийского философского диспута, ибо искажение тезиса исключало процедуру его дальнейшего оспаривания.

«Экстремисты» полагали, что нереальность приятного чувствования, счастья может быть обоснована двумя способами — апелляцией к Слову Будды (то есть к зафиксированным в канонических сутрах высказываниям Бхагавана) и посредством умозаключения как признанного источника истинного знания.

Из высказываний Бхагавана в качестве аргументов, подтверждающих нереальность счастья, приводятся следующие: «Во всем, что бы ни чувствовалось, присутствует страдание», «Приятное чувствование также следует рассматривать как страдание», «Усмотрение счастья в страдании есть извращение сознания».

Дедуктивный вывод о нереальности приятного чувствования делается благодаря выявлению ущербности такого логического основания, как «причины счастья». Ход рассуждений строится от противного: приятное чувствование реально в силу существования причин счастья — пищи, питья, прохлады, тепла и пр. Однако, будучи чрезмерными и несвоевременными, эти и подобные им желанные объекты выступают в качестве причин страдания. Следовательно, силлогизм, претендующий на доказательство реальности приятных чувствований, некорректен ввиду ошибки в основании — «неустойчивости основания».

Рассмотрим эту аргументацию более подробно. Если свойство «быть причиной счастья» было бы распределено в предметной области значений, охватываемых понятием «пища», то ее потребление всегда и при любых условиях вызывало бы приятное чувствование. Однако абсурдность такого допущения очевидно обнаруживается при попытке сделать питание непрерывным процессом, исключаящим любую иную деятельность и сон, поскольку такой подход к жизни приводит не к счастью, а к страданию. С другой стороны, если ввести такие спецификаторы «пищи», как «умеренная» и «своевременная», то переживание страдания не возникнет. Но сами эти спецификаторы относятся не к пище как таковой — они распределены в области значений «психосоматическая дисциплина» (правильное питание, уход за телом, сон, йогическое сосредоточение).

Абхидхармисты, отрицавшие реальность приятных чувствований, на основании результатов подобной дедукции делали вывод, что представление о счастье формируется как об альтернативе страданию, а помимо этого оно не имеет реального содержания. «Несведущие», по их мнению, усматривают счастье в избегании страдания, а «глупцы» — в видоизменении страдания, подобно тому как носильщик испытывает мнимое облегчение, перекидывая груз с одного плеча на другое, хотя и не освобождается реально от его тяжести.

Васубандху отрицает эту интерпретацию. Он говорит, что счастье существует реально и это — очевидный факт. Реальность счастья может быть логически доказана, а слова Бхагавана толкуются «экстремистами» неверно, внеконтекстуально.

Так, если полагать, что страдание «приносит вред», то «приносящее пользу» есть счастье. Если страдание «не является желанным», то «желанное» есть счастье.

Если же оппонент заявляет, что желанное становится для благородных нежеланным через короткое время, то есть когда они достигают состояния отрешенности, то и это заявление ошибочно, поскольку свойство «нежеланности» берется в другой связи. «Желанное» по своей сущности не может быть одновременно «нежеланным». Но, достигнутое с усилием, «желанное», счастье непостоянно, преходяще, и только в

этом отношении благородные не рассматривают счастье как «желанное», как определенную цель. Понимая бренность, преходящий характер приятного чувствования, они постигают его ущербность и стремятся к отрешенности. Но это не отменяет реальность счастья, то есть приятного чувствования как особого свойства в регистре чувствительности.

Что же касается высказываний Бхагавана, то их нельзя интерпретировать изолированно от всего канонического контекста. Так, страдание присутствует во всем, что бы ни чувствовалось, по причине непостоянства и изменчивости санскар, но приятные, неприятные и нейтральные чувствования, как учит Бхагаван, существуют «по собственной природе».

В истолковании слов Бхагавана, зафиксированных в сутрах, Васубандху придерживается позиции, характерной именно для традиции вайбхашиков: сутры содержат высказывания, лишь наводящие на смысл, а не всегда эксплицитные, поскольку проповеди и поучения были предназначены для конкретного адресата. Именно это обстоятельство и требует восстановления полного канонического контекста проблемы, а не оперирования частью высказывания или произвольно выбранными текстами.

Почему Бхагаван говорит: «Приятное чувствование также следует рассматривать как страдание»? В приятном чувствовании есть приятное по собственной природе. Если рассматривать только это, оставляя в стороне изменчивость и непостоянство, присущие всему причинно-обусловленному, то сознание окончательно погрязнет в аффективных оковах — возникнут лень и небрежение. Но изменчивость и непостоянство наслаждения всегда сопутствуют приятному чувствованию. Осознание этого факта и заставляет интерпретировать приятное по собственной природе чувствование как страдание. Такой подход, не отрицая реальности счастья, способствует отрешенности и освобождению от аффективных оков. Будды всех времен наставляют видеть счастье именно таким — реальным чувствованием, способствующим освобождению, ибо нестабильность (и тем самым ущербность) счастья также реальна.

Высказывание Бхагавана «усмотрение счастья в страдании есть извращение сознания» не эксплицитно, но оно наводит на глубинный смысл (такова его цель, полагают абхидхармисты). Бхагаван в этом афоризме не утверждает, что приятное чувствование нереально. Он лишь указывает на абсурдность абсолютизации счастья — сансара не исключает счастливых мгновений, связанных со свойствами чувственных объектов, не исключает она и счастливых рождений в мире форм и в мире не-форм, оставаясь при этом сансарой.

Продолжая толкование канонических высказываний о реальности приятного чувствования, Васубандху ставит перед своими учениками вопрос: если все ощущаемое было бы по своей природе только страданием, то в чем состояла бы польза высказываний о трех типах чувствования?

Бхагаван говорил «о страдательности всего, что осуществляется» (то есть о непрерывной последовательности потока причинно-обусловленных дхарм, которые возникают, осуществляют свою моментальную длительность и разрушаются в силу причин и условий) и об отсутствии «личности», вечного атмана, присваивающего или отбрасывающего эти сансары. Это высказывание должно навести на размышление о непостоянстве и изменчивости всего существующего. Но одновременно Бхагаван говорил о реальности как она есть, утверждая, что психические способности чувствительности — индрии наслаждения, удовлетворения, безразличия, страдания и неудовлетворения — регистрируют реальные по своей природе приятные,

нейтральные и неприятные чувствования. Видение всего, что воспринимается этими пятью психическими способностями, как оно есть в реальности, достигается благодаря истинной мудрости и ведет к преодолению аффективных оков сознания.

Если допустить, что представление о приятном и других чувствованиях возникает в зависимости от степени интенсивности ощущения страдания (слабое страдание вызывает идею приятного, среднее — нейтрального, а сильное — неприятного чувствования), то подобная гипотеза приводит к абсурду, поскольку приятные ощущения также имеют степени интенсивности. Можно прийти к очевидно нелепому выводу, что идея высшей степени наслаждения рождается лишь в связи с крайним ослаблением переживания страдания, идея среднего по своей силе удовольствия — со средним по своей интенсивности страданием, а сильное переживание страдания сопровождается представлением о слабеньком, но все же удовольствии.

Углубляя критику гипотезы о том, что представление о приятном чувствовании возникает в связи со снижением интенсивности реально переживаемого страдания, Васубандху указывает на абсурдность этого предположения применительно к опыту чувственных удовольствий. Известно, что переживание наслаждения может быть вызвано вкусовыми, обонятельными, зрительными, тактильными и слуховыми ощущениями. То же самое можно сказать и о сексуальных удовольствиях. Если допустить, что эти приятные чувствования нереальны сами по себе и являются лишь представлениями, порожденными благодаря ослаблению реально переживаемого страдания, то следует указать, в чем конкретно это страдание состоит, в связи с чем оно возникает в момент актуального восприятия таких прекрасных объектов, как благоухание сандала, вкус благородных пряностей, цвет и форма распустившегося лотоса и т. п. А поскольку невозможно в принципе установить, в чем бы состояло страдание, ослабление которого якобы и провоцирует идею приятного переживания, необходимо признать, что приятное чувствование реально по собственной природе.

Нелепо и нелогично думать, что сильное чувствование может возникнуть в связи со слабым ощущением — например, отчетливо переживаемое приятное чувствование якобы порождается слабым ощущением страдания. Столь же нелепо полагать, что среднее по своей интенсивности, неотчетливое приятное чувствование или же нейтральное, безразличное провоцируется средним по силе ощущением страдания.

Если рассуждать с позиций гипотезы, выдвинутой сторонниками нереальности приятных переживаний, то весь опыт йогического созерцания следовало бы осмыслять как сопровождающийся страданием. Так, следовало бы думать, что приятные чувствования, сопутствующие трем первым ступеням йогического сосредоточения сознания, в реальности представляют собой слабое ощущение страдания, а на высшей ступени созерцания, где чувствование нейтрально, страдание возрастает, достигая средней интенсивности. Но йогическое сосредоточение не связано со страданием, созерцание отнюдь не есть способ усиления страдания по мере продвижения к высшей ступени дхьяны. Таким образом, рассматриваемая гипотеза оказывается неприемлемой ввиду своей ошибочности.

Нереальность приятного чувствования, несуществование его собственной специфической природы не могут быть доказаны методом толкования слов Будды, зафиксированных в канонической литературе — таков вывод автора «Энциклопедии Абхидхармы». Как раз наоборот — в текстах канона присутствуют однозначно ясные, не требующие толкования высказывания Бхагавана относительно реальности всех регистров приятного чувствования. В подтверждение этого Васубандху цитирует «Сутру о Маханамане»: «Если бы материальное, о Маханаман, было бы безусловно

страданием, а не приятным и связанным с наслаждением, удовлетворительным и связанным с удовлетворением, то невозможно было бы познать причину страстного влечения к материальному и прочему». Невозможно доказать нереальность счастья и дедуктивным методом. Логический вывод является источником истинного знания только в том случае, если не допущена силлогистическая ошибка и правильно определены объем и содержание понятий. Васубандху анализирует в связи с этим дедуктивное суждение сторонников идеи нереальности счастья: «Вследствие неустановленности причины счастья оно не существует реально». Этот вывод ошибочен, так как термин «причина счастья» (основание вывода) не был исследован полностью. Говоря о неустановленности причины счастья, сторонники идеи нереальности приятного чувствования утверждают, что один и тот же чувственный объект может выступать как причиной счастья, так и причиной страдания, и это действительно так. Но содержание понятия «причина счастья» не исчерпывается только «приятным» или «удовлетворительным» объектом — он, этот объект, становится причиной счастья или страдания в зависимости от особенностей индивида, его воспринимающего. Иными словами, «причина счастья» — это совокупность условий, включающая объект, приносящий наслаждение или удовлетворение, и соответствующее психосоматическое состояние воспринимающего индивида, выступающего субъектом счастливого опыта. Если таковое психосоматическое состояние будет возникать и впредь при восприятии данного объекта, то последний неизбежно выступит в функции «причины счастья». Таким образом, термин «причина счастья», будучи исследован полностью, должен рассматриваться как «установленный», а значит, счастье, приятное чувствование реально.

Логический пример, приводимый Васубандху, очевидно демонстрирует необходимость адекватного исследования основания вывода. Огонь, на котором готовится пища, может служить причиной и изысканно вкусного блюда, и абсолютно несъедобного — в зависимости от качества провизии, а не сам по себе. Даже лучший из поваров не способен приготовить вкусную и тонкую пищу из дрянных продуктов! Но если провизия хороша, то огонь неизменно служит причиной приготовления перwokлассного яства.

Круг подобных примеров можно расширять до бесконечности. Так, излюбленная пища будет всегда доставлять наслаждение гурману, если его пищеварение не расстроено и, приступая к трапезе, он имеет аппетит, но не слишком голоден. Или совершенно другое: статуя Бхагавана, исполненная с должным мастерством и в соответствии с предписанными пропорциями, будет всегда вызывать чувство возвышенной удовлетворенности у последователя Дхармы, если он не утратил зрительную способность и крепки крылья его веры.

Согласно Васубандху, ошибаются и те теоретики Абхидхармы, кто полагает, что представление о счастье можно отождествить с действием лекарства, облегчающего страдание. Действительно, целебная примочка, врачующая нарыв, приносит приятное ощущение, снимая боль. Но абсолютизировать этот пример, делая вывод, что счастье нереально само по себе и что представление о нем возникает лишь благодаря средствам, уменьшающим страдание, бессмысленно. Такой подход ничего не объясняет при попытке истолковать череду приятных переживаний, возникающих как аккомпанемент процесса восприятия — будь то зрительные, слуховые, обонятельные и прочие данные. Так, здоровый человек, не испытывающий голода, жажды, не терзаемый холодом или зноем, не угнетенный усталостью и заботами, наслаждается музыкой или видом прекрасного сада. И здесь уместен вопрос: лекарством от какой

муки является подобное эстетическое удовольствие, какое страдание «врачает» это наслаждение? Нет, счастье не есть лекарство от страдания.

Неверно также говорить, что носильщик, испытывающий приятное ощущение, перекинув тяжелый груз с одного плеча на другое, — «глупец», усматривающий счастье в том, что является лишь видоизменением страдания. Это вовсе не глупо, поскольку приятное ощущение реально возникает благодаря изменению положения тела, а не видоизменению страдания. Не груз сам по себе причиняет страдание привычному к тяжести носильщику, а длительное сохранение определенного положения тела при его переноске. Если же допустить, что перемещение груза с одного плеча на другое реально не вызывает приятного чувствования и представление о приятном возникает лишь по причине ситуативного уменьшения страдания, то такое представление должно с течением времени усиливаться — ведь освобожденное плечо отдыхает. Но в действительности приятное чувствование слабеет и исчезает, и носильщик вынужден снова изменить положение тела.

Итак, все аргументы сторонников идеи нереальности приятных чувствований, несуществования собственной природы счастья, предъявленные в вышеизложенной дискуссии, проанализированы и признаны неприемлемыми ввиду их ошибочности. Васубандху показал, что эта экстремистская позиция, в принципе отрицающая реальность счастливого опыта в сансаре, не находит обоснования ни в канонических сутрах, ни благодаря дедукции, — высказывания Бхагавана толкуются внеконтекстуально, а умозаключения содержат погрешности. Более того, следствия, логически вытекающие из этих умозаключений, и гипотезы о связи представлений о счастье со страданием извращают интерпретацию стадий сосредоточения сознания, свободных, как известно, от переживаний страдания и неудовлетворенности.

Но почему так важна и значима эта дискуссия? Почему Васубандху столь кропотливо исследует аргументацию оппонентов — не пример ли это занудных «схоластических» рассуждений о том, что само собой понятно из жизненного опыта?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо помнить, что речь идет об антропоцентрическом религиозном мировоззрении. Буддийская типология живых существ, населяющих чувственный мир, включает обитателей ада (нараков), голодных духов (претов), животных, людей и богов. Наракы, преты и животные именуются «дурными», «несчастливыми», «неблагими» формами существования сознания в круговороте рождений, а люди и боги — «счастливыми», «благими». Сознание в дурной форме существования не предрасположено к принятию Дхармы, ибо оно временно замутнено и парализовано преобладанием несчастного опыта — непосредственным переживанием многообразных страданий либо жесткой зависимостью от среды и условий существования. Боги всецело погружены в опыт наслаждения и удовлетворенности, и сознание, временно пребывая в божественной форме существования, не имеет достаточного стимула, чтобы отвергнуть мир счастливого опыта. Потребность в освобождении от страдания, глубоко осознанный религиозный порыв возникает лишь в человеческой форме существования, ибо только человек познает опыт и страдания, и счастья, а его сознание обладает достаточной ясностью, чтобы постичь принципиальную неудовлетворительность не вечного и изменчивого счастливого опыта.

В свете сказанного дискуссия о реальности счастья, о существовании чувствований, приятных по собственной природе, предстает в своей подлинной религиозно-доктринальной значимости. Если реально только страдание, а счастье — это не более чем представление, производное от степеней уменьшения мучительного опыта или возникающее по контрасту с неприятными чувствованиями, то чем отличается

ся человеческая форма существования от адской? В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном буддийской космологии, Васубандху говорит, что в адах нет приятных по собственной природе чувствований, поскольку inferнальная форма существования есть результат неблагих действий в прошлом рождении. Представление о приятном возникает в адских узилищах лишь по контрасту с экстремальными муками, в перерывах между ними (см. ЭА, III, с. 158–159).

Обретение человеческой формы существования — кармическое следствие благих прошлых действий, и структура человеческого опыта качественно отлична от адской. Прошлая деятельность в качестве своего кармического следствия открывает именно человеку уникальную среди живых существ возможность переживать неприятные, приятные и безразличные чувствования как реальные по собственной природе. Человек страдает и в прямом смысле этого слова, и ввиду обусловленности существования в сансаре, и по причине тотальной изменчивости и не вечности всего причинно-обусловленного, но он не несчастен — благо человеческого рождения позволяет принять Дхарму как Истинное учение и личную религию и в конечном итоге одержать победу над страданием.

Дискуссия о реальности счастья имеет одно важнейшее отличие от большинства диспутальных фрагментов, приводимых Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы» по различным теоретическим поводам. Она заканчивается полной победой абхидхармистов, придерживающихся интерпретации приятных чувствований как реальных по собственной природе. Прочие споры, нашедшие отражение в трактате, имеют своей целью показать различия школьных традиций в истолковании отдельных проблем, а данная дискуссия затрагивает основы буддийской религиозной доктрины. Об этом свидетельствует заключение, к которому подводит Васубандху. Существование приятных по собственной природе чувствований — установленный факт. Но чувствования эти возникают в составе потока причинно-обусловленных дхарм, загрязненных аффектами. А все подверженное аффектам есть страдание в силу своей связи с тремя принципами страдания, резюмирует автор «Энциклопедии Абхидхармы», возвращаясь тем самым к расширенной формулировке первой Благородной истины — все есть страдание. Но данная формулировка не может быть одновременно названа и Истиной возникновения страдания, ибо это не соответствует сутрам, хотя первая и вторая Истины различаются лишь номинально, а не реально (то есть не по собственной природе дхарм, функционирующих в сансаре). Абхидхармисты в своих рассуждениях исходили из тезиса: пять групп привязанности, будучи следствием, есть Истина страдания, но, будучи причиной, они есть Истина возникновения, поскольку из них и возникает страдание. Однако в текстах сутр присутствуют слова Бхагавана о жажде бытия как «источнике страдания». Он называет жажду Истиной возникновения, говоря о причине повторяющегося существования, а когда имеет в виду причину рождения и повторяющегося существования, указывает действие (карму), жажду и неведение. Сознание и другие четыре группы привязанности также были названы Бхагаваном в качестве причины возникновения страдания: сознание — это «семя», а чувства и другие группы — «поле» для «семени». Как разобраться в этом?

Метод изложения Истинного учения в сутрах иной, нежели в Абхидхарме. Рассматривая метод сутр как «наводящий на глубинный смысл», последователи школы Вайбхашика интерпретировали его в качестве способа, ориентирующего на размышление в определенном направлении. В Абхидхарме применяется теоретико-понятийный метод аналитических определений, соответствующий выявлению характери-

стик и свойств определяемого предмета. С позиций абхидхармистского метода установление причины возникновения страдания следует начать с определения понятий «рождение» и «повторяющееся существование». «Рождение» — это возникновение индивидуального «тела», индивидуализированного бытия. В чувственном мире и мире форм — это физическое тело, в мире не-форм — это сознание, опирающееся на индивидуализированную жизнеспособность, ограниченную во времени энергией прошлого действия (то есть кармой прежнего рождения). Рождение имеет ряд отличительных характеристик — космическая сфера существования, форма рождения (благая либо неблагая и какая именно — нарака, прета, животное, человек, божественная), тип рождения (из матки, из яйца, саморождение, из испарений) и т. д. «Повторяющееся существование» — это понятие, содержание которого указывает на факт неразрывной связи с новым существованием, и в этом смысле оно выступает синонимом «нового рождения». Но в понятии «повторяющееся существование» отсутствуют отличительные характеристики нового рождения.

Причиной рождения и повторяющегося существования выступают соответственно карма и жажда бытия. Деятельность (карма) подобна семени злака, служащего причиной появления ростка конкретного растения, — риса, ячменя и др. Жажда уподобляется влаге — причине прорастания всех жизнеспособных семян без исключения (даже почва не является обязательным условием). Эти примеры в тексте Васубандху играют роль логической демонстрации тезиса о жажде бытия как причине повторяющегося существования, то есть «источнике страдания».

Другое доказательство имеет в качестве своего основания религиозно-доктринальное положение об отсутствии нового рождения у того, кто освободился от жажды. Ход рассуждений такой: жажда — причина повторяющегося существования ввиду отсутствия нового рождения у освободившихся от нее; умирают и подверженные жажде, и свободные от нее, но рождаются снова лишь те, кто жаждет существования. Далее дискурс углубляется в область исследования термина «причина повторяющегося существования». Жажда и есть таковая причина, ибо она подчиняет себе поток сознания и направляет его к новому рождению. В качестве логической демонстрации этого приводится хорошо исследованное буддистами и известное из опыта каждому влияние жажды на поток сознания в этом рождении. Везде, где имеет место подверженность жажде чувственного опыта, поток сознания неизменно направляется к чувственным объектам, но отнюдь не к Нирване. Таков его вектор, обусловленный жаждой.

Жажда бытия — это стремление к индивидуальному существованию, ложно осознающему себя атманом, «Я». Согласно словам Бхагавана о взаимозависимом возникновении (закономерности, связывающей прошлое, настоящее и будущее рождение), причина, условие и основание такого существования — действие (карма). Причина, условие и основание действия — жажда бытия. Но и она, в свою очередь, порождается, обуславливается и обосновывается неведением относительно природы реальности. Причина, условие и основание неведения — поверхностное разумение, результат которого — отождествление индивидуального существования с атманом, «Я».

Жажда прилипает к этой ложной индивидуации, как вязкая, клейкая мазь присыхает к телу, как бинт — к мокнущей ране, и крепко привязывает сознание к кругу рождений.

Проблема истинности высказываний: относительная и абсолютная истины

Буддийские мыслители, пристально изучая канонические тексты, уже на раннем этапе становления философской традиции задавались вопросом, как соотносятся Благородные истины с проблемой логической истинности высказываний? В каком смысле могут считаться истинными суждения об окружающей действительности, если истинны только Благородные истины?

Буддийская теория познания признавала только два источника истинного знания — восприятие и умозаключение. Суждения, сформированные на основе данных восприятия либо в результате правильного применения дедуктивного метода, признавались с необходимостью истинными и могли служить как аргументы в теоретическом диспуте. (Это иллюстрирует рассмотренная выше дискуссия о реальности приятных чувствований.) Но здесь возникает вопрос: в каком смысле истинны такого рода высказывания — зависит ли их истинность от природы объекта, выступающего предметом высказывания, и если зависит, то какую роль играет слово («имя»), обозначающее объект?

Проблема анализа языка с необходимостью образует тот теоретический контекст, в рамках которого и формулируется буддийская концепция истинности высказываний. Эта проблема возникает на раннем этапе становления буддийских школ в связи с различием их воззрений на природу Слова Будды, то есть Учения, изложенного Бхагаваном.

Анализируя «внутреннюю сущность» Слова Будды в соответствии с абхидхармистской классификацией причинно-обусловленных дхарм по пяти группам (панча-скандха), мыслители шли двумя путями (АК, I. 25, с. 217). Одни полагали, что Учение Бхагавана, будучи изложено им изустно, есть по своей внутренней сущности «слово» — совокупность артикулируемых звуков, то есть материя (рупа), и поэтому должно быть включено в группу материи (рупа-скандха). Другие исходили из того, что внутреннюю сущность Учения следует понимать как «имя» (нама), а «собрание имен» (лексикон) относится к группе формирующих факторов (санскара-скандха). Анонимный автор комментария к «Абхидхарма-дипе» вводит «историческое» измерение в решение данной дилеммы, цитируя фрагмент канонического текста: «Пока Благословенный жил среди нас, слова его обладали природой как речи, так и имени в производном и первоначальном смыслах. Но после вхождения в Великую Нирвану слова его представляют только имя, но не речь, ибо Высочайший среди мудрецов обладал “божественным гласом”, не сравнимым ни с какой человеческой речью» (ADV, 12, с. 11). Из этого следует, что оглашение сутр не возвращает Учению его первоначальную двойственную природу и «слова» (звучащей материи), и имени, ибо голос чтеца не тождествен «божественному гласу» Бхагавана. Таким образом, внутренняя сущность наставлений, зафиксированных в канонических текстах, есть только имя, и Слово Будды должно быть, соответственно, включено в группу формирующих факторов.

Наставления Бхагавана — и это было особо отмечено буддийскими мыслителями — не одинаковы по способу изложения. В одних из них, как указывал автор трактата «Ньяя-анусара-шастра» Сангхабхадра, «говорится об известных персонажах, городах, садах, рощах и т. п.», в других — «о группах (скандха), источниках сознания (аятана) и классах элементов (дхату)». И те и другие относятся к области истинных высказываний, но сама эта область не является однородной. Разъясняя Благородные

истины, сам Бхагаван обратил внимание учеников на это обстоятельство, подчеркнув, что понятие истины следует трактовать в двух смыслах — условная истина, то есть истина, «имеющая условный смысл» (самврити), и абсолютная истина, то есть истина «в высшем смысле» (парамартха).

Проблема двух истин, берущая свое начало в канонических текстах, проходит сквозь всю историю буддийской философской мысли. Варианты ее решения, разработанные в различных школах, и определяли собой характер интерпретации Благородных истин — какие из них относятся к области условной истины, а какие — к области истины в абсолютном, высшем смысле.

Концепция двух истин изложена в «Энциклопедии Абхидхармы» в лаконичной, предельно отточенной форме, вмещающей емкое теоретическое содержание. Свое разъяснение концепции двух истин Васубандху не сопровождает обсуждением каких либо дискуссионных пунктов. По-видимому, ко времени создания трактата ее абхидхармистская интерпретация уже полностью сложилась и не вызывала споров.

Истолкование условной истины, предложенное Васубандху, сводится в логико-теоретическом плане к следующему: область условно истинных суждений образована завершенными по смыслу высказываниями, логический субъект которых выражен условным именем и обозначает объект, обладающий относительной реальностью.

Согласно лингвофилософским представлениям, которых придерживался Васубандху, высказывание, обладающее полнотой требуемого смысла, — это законченное предложение, позволяющее понять различные отношения логического субъекта к предикату — действию, свойству или времени (АК, II. 47, с. 499). Например, «горшок существует», «горшок красный», «горшок закопченный», «горшок разбивается», «горшок разбит», «горшок будет разбит». Поскольку одно и то же слово может иметь в языке несколько значений, конкретное его значение всегда обусловлено смыслом предложения, зависит от него.

Объект становится содержанием сознания в момент восприятия только благодаря понятийному различению его внутренней сущности. Содержание воспринимающего сознания — это ментальный образ, «схватывающий» понятие, обозначаемое в языке определенным именем. Так, понятийное различение внутренней сущности объекта, который принято называть горшком, актуализируется при виде горшка, и, соответственно, на основе данных зрительного восприятия возникает элементарное суждение: «это горшок». Но ментальный образ воспроизводится лишь до тех пор, покуда воспринимаемый объект сохраняет свою физическую целостность. Если горшок, попавшийся на глаза и опознанный в качестве такового, разбит, то его ментальный образ разрушится одновременно с разрушением сосуда. А на основе данных восприятия возникнет новый ментальный образ, обусловленный иным именем — «черепки».

Итак, ментальный образ того объекта, который может быть механически расчленен и тем самым преобразован в нечто иное, обозначаемое другим именем, указывает на тот факт, что понятие «внутренней сущности» этого объекта пусто. Так, не существует в абсолютном смысле никакой «горшечности», якобы внутренне присущей всем горшкам. Это не более чем абстрактное существительное, образованное от слова «горшок». Ментальный образ горшка или любого другого объекта, в принципе подверженного механическому разрушению, зависит от значения слова в предложении, обеспечивающего благодаря полноте смысла понимание различных отношений объекта, обозначенного этим словом, к действию, свойству, времени.

Но логическим субъектом высказывания могут выступать объекты, недоступные механическому расчленению на части, — например, вода. Однако и в этом случае понятие «внутренней сущности» подобных объектов (вода, молоко, нефть, газ, огонь и т. п.) оказывается пустым, ибо невозможность механического расчленения не означает отсутствия возможности аналитического исследования. Последовательное интеллектуальное исключение характеристик объекта, называемого «водой», — осязательных, зрительных и других — с необходимостью приводит к исчезновению ментального образа воды. Анализ приводит к тому же самому результату, что и акт механического рассечения горшка, — от «воды» ничего не остается.

В контексте сказанного становится понятным определение объектов, обладающих относительной реальностью, данное Васубандху, — это объекты, ментальный образ которых исчезает при их механическом расчленении или в процессе интеллектуального анализа.

Однако каким путем относительное существование таких объектов находит свое закрепление в языке? Согласно Васубандху, наименования «относительно реальных» объектов возникли в языке как результат принятого некогда между людьми соглашения, конвенции, то есть имена, обозначающие такие объекты, конвенциональны, условны. Высказывания «горшок существует», «вода существует» относятся к области истинных — их истинность подтверждается всегда, везде и при любых условиях благодаря восприятию как признанному источнику истинного знания. Но эти высказывания истинны условно, и на этот гносеологический факт указывают условные имена, которыми выражены логические субъекты обоих высказываний. Вывод о принадлежности того либо иного высказывания к области условно истинных суждений можно сделать, согласно Васубандху, исследуя как ментальный образ объекта, выступающего в функции логического субъекта высказывания, так и имя, которым он обозначен.

Разъяснение абсолютной истины строится Васубандху по той же самой схеме, но при этом указывается на противоположность абсолютно истинных суждений условно истинным.

Ментальный образ объекта, выступающего в функции логического субъекта абсолютно истинного высказывания, на понятийном уровне «схватывает» реально существующую «собственную природу» объекта. Тем самым ментальный образ объекта, существующего в абсолютном смысле, — это *svabhāva* *buddhi*, а не *tadbuddhi* (ментальный образ того, что «так», то есть условно, существует). Существующее в абсолютном смысле вызывает ментальные образы, не исчезающие ни при расчленении (вплоть до разделения на атомы), ни при анализе.

В качестве примера абсолютно реальных объектов Васубандху называет материю. Рассмотрим этот пример подробно. В первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» дается следующее определение материи: «Материя — это пять органов чувств, пять (видов) объектов и непроявленное» (АК, I. 9, с. 198). Здесь имеются в виду органы зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания и пять соответствующих сфер функционирования этих органов — видимое, звук, вкус, запах, осязаемое, называемые пятью видами чувственных объектов. Кроме того, в понятие материи включено и «непроявленное» — «тонкий», недоступный непосредственному восприятию вид материи. Он возникает в составе индивидуального потока дхарм человека в момент завершения отчетливо осознанного благого либо неблагого действия. Непроявленное, будучи соответственно благим либо неблагим, кармически определяет, обуславливает индивидуальную непрерывную последовательность дхарм, при-

давая ей благоприятное либо неблагоприятное качество. Таким путем совершенное благое действие способствует становлению индивидуальности добродетельного буддиста, а неблагоприятное — индивидуальности бесстыдного и наглого грешника. Реальное существование непроявленного признавали только вайбхашики, утверждавшие, что оно может быть познано методом дедукции.

Ментальный образ материи (то есть материальных дхарм) сохраняется и при механическом расчленении материальных объектов внешнего (по отношению к психике) мира — вплоть до разъятия их на атомы, и при аналитическом отвлечении их конкретных характеристик. Так, любой видимый объект чувственного мира, представляющий собой скопление атомов, может быть расчленен на мельчайшие части, но каждая из них сохранит свою внутреннюю сущность. Атомы, согласно абхидхармистским представлениям, — это предельно малые, неделимые далее совокупности, включающие в себя как минимум восемь субстанций — четыре великих элемента (земля, вода, огонь, ветер), цвет-форму, запах, вкус и осязаемое (АК, II. 22, с. 453–454). Великие (или фундаментальные) элементы определяются Васубандху как «носители своей собственной сущности, так и производных (вторичных) форм материи. Они великие, потому что служат основой всей проявленной материи либо потому, что связывают воедино все многообразие физических объектов, существующих как совокупность земли, воды, огня и ветра, в которых и обнаруживается их способ деятельности» (АК, I. 12, с. 203).

Органы чувств не поддаются механическому расчленению, ибо, будучи отсеченными от живого тела, они утрачивают способность ощущения (АК, I. 36, с. 229). Способности чувственного восприятия — это «неделимые» психические способности, но они опираются на свой материальный субстрат — атомы, образующие органы чувств. Каждый из таких атомов включает больше, нежели восемь, субстанций, поскольку в состав атомарной совокупности входят способности осязания, зрения, слуха, обоняния, вкуса. Так, атом, наделенный способностью осязания, состоит из девяти субстанций — вышеперечисленные восемь и способность осязания. Эта последняя субстанция (в значении «реальная сущность») имеет базовый для чувственного восприятия характер — она всегда включена в состав атомов, наделенных способностями иных ощущений. Итак, в атомах всегда присутствуют все четыре великих элемента, но один из них оказывается более действенным и отчетливо воспринимается в этой своей внутренней сущности. Например, внутренняя сущность «влажность», если она отчетливо воспринимается, свидетельствует о максимальной действенности великого элемента «вода» в составе атома.

Атомы, говорит Васубандху, никогда не существуют в изолированном состоянии, лишенном свойства предметного проявления (АК, I. 13, с. 204). Образуя текстуру объектов, они существуют как большие скопления, а в телах живых существ — как непрерывный во времени (покуда длится жизнеспособность) поток.

Анализ материального позволяет установить, что неутрачиваемый ментальный образ материи всегда «схватывает» ее «внутреннюю сущность», «собственную природу» — обнаружение себя, проявление. Материя проявляется, будучи подвержена непрерывному изменению, и в этом состоит «страдание» материи. В абхидхармистской традиции наиболее ранняя интерпретация материи восходит к одному из канонических текстов — «Самъютта-никая», где материя определена как «то, что разбивается». В постканонических трактатах вайбхашиков это определение истолковано в значении «то, что обнаруживает себя в изменении».

Прошлая, настоящая и будущая формы материи абсолютно истинно определя-

ются в высказываниях свойством предметного проявления, потому что в этом и состоит их «внутренняя сущность». Она не устраняется ни посредством механического расчленения, ни в интеллектуальном аналитическом исследовании этих форм существования материи во времени.

Непроявленное как особый вид материи также сохраняет эту «внутреннюю сущность», так как проявленное действие, в связи с которым и возникает непроявленное, обладает, как и все материальное, свойством предметного проявления (АК, I, 13, с. 205). Из вышеизложенного следует, что дхармы, входящие в материальную группу привязанности (то есть в состав дхарм, образующих эмпирического «человека»), могут выступать предметом высказывания, относящегося к области абсолютно истинных суждений. Имя «материя» как носитель значения (то есть материальные причинно-обусловленные дхармы) воспринимается в таких высказываниях вкупе со своим значением. Такая интерпретация согласуется с текстом канонического трактата «Пракарана», как на то указывает Васубандху. Он приводит и соответствующую цитату: «Все реальные предметы высказываний входят в восемнадцать классов элементов» (АК, I, 7, с. 197). Здесь имеется в виду классификация дхарм по классам элементов. А это, в свою очередь, означает, что реальным в собственном, а не в относительном смысле предметом высказывания могут служить только дхармы — элементарные, моментальные по длительности своего существования единицы потока психосоматической жизни.

Применительно к материи это следует понимать так: включенные по своей «внутренней природе» в группу материи, эти же самые органы чувств и чувственные объекты (то есть данные восприятия) рассматриваются, согласно двум другим абхидхармистским классификациям (по источникам сознания и по классам элементов), как десять источников сознания или как десять классов элементов (АК, I, 14, с. 206). В классификации по источникам сознания они представляют десять материальных источников сознания — зрительный (то есть глаз, обладающий способностью видеть), видимый (то есть цвет/форма) и т. д., кончая осязательным источником сознания и осязаемым. В классификации по классам элементов органы чувств и объекты рассматриваются как десять классов элементов — класс органов зрения и класс видимого и т. д., кончая классом органов осязания и классом осязаемых объектов.

Аналогично в качестве предмета абсолютно истинного высказывания должно интерпретировать и дхармы, соответственно входящие в группы чувствительности, понятий, сознания, формирующих факторов. По-видимому, именно это и имеет в виду Васубандху, резюмируя свое изложение концепции двух истин: «Чувствительность и т. д. должны рассматриваться аналогичным образом. Это — абсолютная истина, поскольку они (то есть дхармы, входящие в эти группы) существуют в абсолютном смысле» (АКВ, VI, 4).

Теоретики различных буддийских школ и направлений напряженно размышляли о том, какие из Благородных истин следует считать в логико-теоретическом аспекте условными истинами, а какие — истинами в высшем смысле, абсолютными.

Согласно Сангхабхадре, учитель Стхавира Шрилата утверждал, что Истины страдания, возникновения и пути следует одновременно рассматривать и как условные и как абсолютные, поскольку способ их выражения является условным, но сущность, служащая опорой высказывания, существует в абсолютном смысле. Истину прекращения страдания он предлагал квалифицировать так: ее собственная природа не подлежит словесному выражению, ибо «разъединение с неблагими дхармами» — не более чем указание на результат, но не на «собственную природу» прекращения

страдания, а следовательно, невозможно судить, является ли эта истина абсолютной. Сангхабхадра полагал подход Шрилаты неверным, рассогласующимся с определением двух истин — условной и абсолютной.

Мадхьямики исходили из иной точки зрения. Они рассматривали условную истину в трех аспектах. Во-первых, высказывания относительно истинные, утверждали они, имеют своим объектом «вещи» (те самые «города, сады, рощи» и прочее, о чем говорил Сангхабхадра, указывая на различные способы изложения наставлений). А «вещи» — это форма, подверженная свойствам всего причинно-обусловленного — возникновению, длительности, старению, уничтожению; форма, кроме того, ограничена в своем бытии временными рамками. Относительная истина фиксирует и тем самым увековечивает то, что на деле представляет собой лишь мимолетный фрагмент реальности. А это, в свою очередь, означает, что относительно истинные высказывания должны рассматриваться как неведение (авидья), поскольку в них заложена тенденция экстраполировать условный смысл на область абсолютного.

Обнаруживая, что ментальный образ объекта высказывания разрушается при физическом уничтожении объекта либо его аналитическом расчленении, мадхьямики устанавливали тем самым факт «пустоты» дхарм, воссоздающих в сознании этот образ. Они указывали на принципиальную обусловленность и временную ограниченность ментального конструирования. Увековечить относительную истину, обратить ее в нечто самодовлеющее значит превратить неведение в невежество (моха). А невежество — это аффективное упорство в заблуждении. Оно направляет сознание по ложному пути поиска застывших форм в реальности — текучей и изменчивой, принципиально нестабильной. Эта извращенная установка уводит сознание в конечном итоге от абсолютного смысла, который есть Нирвана.

Во-вторых, на относительно истинные высказывания накладывает свое ограничение закон причинно-зависимого возникновения (формула причинно-следственной связи трех смежных рождений). Все такого рода высказывания по своему предметному содержанию касаются только сансары — того, что возникает в силу причин и условий. Они в принципе не могут иметь иного семантического вектора — пользуясь конвенциональным, условным языком, сказать что-либо содержательное о Нирване невозможно.

В-третьих, хотя применительно к объектам, существующим в относительном смысле, и была достигнута языковая конвенция их условного обозначения определенными именами, само «собрание имен» не может рассматриваться как реально существующие дхармы, которые формируют процесс познания связи обозначающего и обозначаемого.

Но в чем же тогда состоит цель словесного изложения Благородных истин? Какую роль может выполнять их проповедь? Мадхьямики полагали, что понимание принципиальной «пустоты» ментального конструирования, невыразимости реальности в словах и подводит к необходимости практического постижения истины высшего смысла.

Позиция Васубандху иная. В первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» он разъясняет связь буддийской терминологии со словами общеупотребительного языка, имеющими конвенциональное происхождение. Так, понятие «группа» (ключевое для классификации причинно-обусловленных дхарм) восходит в своей семантике к словам «куча», «груда», «совокупность». Классификация дхарм по группам позволяет разрушить ложное представление о «личности», «Я» как о единстве, целост-

ности и разложить по «кучкам» то, что кажется неделимым. «Источник сознания» по своей семантике может толковаться как «входная дверь», через которую чувственные данные о внешнем мире становятся известны сознанию под видом ментальных образов объектов. «Классы элементов» как термин, обозначающий реально существующие объекты (дхармы), становятся семантически понятными благодаря метафорам «род», «семейство», «шахта», «месторождение», где рождается поток сознания и явлений сознания. Этими и подобными разъяснениями автор «Энциклопедии Абхидхармы» показывает, что специальная буддийская терминология описывает реально существующие объекты, а слова общеупотребительного языка следует понимать только как метафоры, способные навести на высший смысл — ведь и слово «атман» приемлемо как метафора, если говорящий знает, что в реальности это «пять групп привязанности».

О нравственных качествах буддийского подвижника

Изложение схемы буддийских практик Васубандху начинает с разъяснения вопроса о нравственных качествах, необходимых для устранения аффектов.

Кто готов вырвать корень страдания? Только тот, кто действительно стремится к этому, говорит Васубандху. Он указывает, что действительное стремление выражается в неуклонном соблюдении буддийской нравственной дисциплины — обетов Пратимокши, в нравственном поведении. Иными словами, первым условием, необходимым для занятий практикой видения Истин, является особое качество, отличающее добродетельного буддиста от прочих людей, — «обладание дисциплиной». Оно могло быть обретено только одним способом — благодаря принятию обетов Пратимокши, предполагавших воздержание от «отнятия чужой жизни» (то есть убийства), от воровства (к актам воровства относилось любое заимствование того, что не было «дано добровольно», то есть без принуждения силой или хитростью), от прелюбодеяния (для мирян это означало необходимость воздержания от соблазнения чужих жен и мужей, девственниц и монахинь, для послушников и монахов — соблюдение целибата), от лжи и от употребления опьяняющих веществ (алкоголя, наркотиков и других веществ, вызывающих эйфорию и как следствие — утрату трезвости и самоконтроля).

Принятие обетов Пратимокши перед лицом буддийской общины (сангхи) представляло собой словесное (то есть материальное по своей внутренней сущности) «проявленное» действие. Будучи сильно мотивированным сознательным актом, оно порождало, согласно представлениям вайбхашиков, в составе индивидуального потока дхарм говорящего соответствующий благой «непроявленный элемент» — материальную дхарму, благое «непроявленное действие». Непрерывно воспроизводя себя в составе потока, эта дхарма выполняла роль «нравственного заслона». Таким образом, возложив на себя буддийские обеты и прилежно воздерживаясь от безнравственного поведения (десяти «неблагих путей деятельности»), индивид укреплялся в качестве «обладающего дисциплиной».

Саутрантики, не считавшие «непроявленное» реальной сущностью, полагали, что акт принятия обетов Пратимокши создает благоприятную в религиозном смысле предрасположенность к дальнейшему воздержанию от безнравственности и именно такая предрасположенность служит «заслоном» перед совершением неблагих действий.

Важно в связи с этим подчеркнуть, что буддийские теоретики разделяли всех людей на три категории — «обладающие дисциплиной», «обладающие отсутствием дисциплины» и «стоящие посередине». Качество «обладания отсутствием дисциплины» означает, согласно воззрениям вайбхашиков, что в индивидуальном потоке дхарм воспроизводится «неблагое непроявленное» как результат совершения неблагих действий, воздержание от которых и предусматривают обеты Пратимокши. «Обладающие отсутствием дисциплины» — это люди, сознательно совершающие убийство и воровство, люди, чей образ жизни — прелюбодеяние, ложь (здесь имеется в виду в первую очередь проповедь небуддийских учений, извращающая сознание других людей), разнузданность аффектов вследствие алкогольного или наркотического опьянения. Такие индивиды не могут практиковать видение Благородных истин, поскольку установка их сознания обусловлена алчностью, враждой и невежеством. Поток сознания «обладающих отсутствием дисциплины» устремлен к сансаре, это люди, осознанно исповедующие зло, отрицающие реальность добра, совращающие других на путь безнравственной жизни.

«Стоящие посередине» также непригодны для этой практики, поскольку не имеют заслона перед безнравственностью. Они не стремятся совершать зло, но и не укоренились в добродетели. Это все те, кто еще не принял Дхарму. Только сознательный отказ от безнравственности — принятие убежища в Будде, Дхарме и Сангхе, возложение на себя обетов Пратимокши — способен избавить их от этой непригодности.

Укорененность в добродетели означает переориентацию сознания, изменение его ценностного вектора от сансары к Нирване. Это единственно действительное свидетельство стремления индивида «смыть с себя грязь» — освободиться от привязанности к сансаре. Но такое свидетельство — лишь необходимое условие, ибо требуется и должная предварительная подготовка — проявление усердия в слушании Учения, размышлении об услышанном и в сосредоточении сознания.

Слушание Учения предполагает усвоение, заучивание наставлений о видении Истин, то есть теоретическое знакомство с данной практикой. Затем следует напряженная самостоятельная интеллектуальная работа — размышление над содержанием этих наставлений, не предполагающее какого-либо отклонения внимания от предмета. И только после этого следует перейти к созерцанию — сосредоточению сознания на «услышанном».

Каждый из этих этапов порождает особую мудрость, служащую опорой для следующего этапа. Слушание наставлений приводит к появлению «мудрости, порожденной слушанием». Это состояние, подкрепленное размышлением, выступает опорой для возникновения «мудрости размышления». На нее, в свою очередь, опирается «мудрость сосредоточения сознания».

Эти виды мудрости можно определить как особые состояния различающего познания, имеющие свои специфические «сферы компетенции», как называет свойства таких состояний Васубандху. «Мудрость слушания» имеет сферой своей компетенции «имя», то есть словесное изложение наставлений. Она есть знание содержания наставлений, но не объектов, обозначенных словами. Объекты как таковые еще не различаются сознанием.

Связь имени и обозначаемого им объекта познается только благодаря размышлению. «Мудрость размышления» компетентна в понимании этой связи. Однако необходим следующий шаг, позволяющий сознанию перейти с уровня слов непосредственно на уровень объектов — уловить в собственном индивидуальном потоке дхарм

то, что обозначается посредством слов, освободившись от словесного оформления. Таким образом, сферой компетенции «мудрости сосредоточения сознания» и выступают только объекты, то есть психика как реальность, описываемая Благородными истинами. Эта мудрость именуется также «мудростью, порожденной йогическим созерцанием».

Вышеизложенной трактовки придерживались вайбхашики. Другие буддийские учителя, как отмечает Васубандху, полагали сомнительным наличие в этом процессе «мудрости размышления». Они утверждали, что сознание, как только оно «схватывает» объект, обретает тем самым состояние «мудрости, обусловленной сосредоточением».

Наставления Бхагавана, отраженные в сутрах, — словесное свидетельство Учителя, постигшего природу реальности в собственном опыте. Тексты наставлений соответствуют идеалу рациональности — реальность, познанная как она есть, изложена посредством мыслительных форм (определений и силлогизмов), которые удовлетворяют требованиям истинности в соответствии с учением о двух истинах. Восприятие (слушание) наставлений структурирует сознание «укорененного в добродетели», благодаря чему и возникает уверенность, убежденность.

Размышление над содержанием наставлений позволяет адепту глубоко проникнуть в их логику, постичь связи мыслительных форм и языка с внутренней природой обозначаемого — психикой как дхармической реальностью. «Мудрость размышления», рождающаяся на этом этапе, глубоко рациональна, ибо она есть результат интенсивной работы интеллекта. На данном этапе убежденность и доказательность сливаются воедино. Без развитой способности к интеллектуальному анализу практика буддийской йоги невозможна в принципе.

Рациональная опора и позволяет сознанию осуществить йогическое сосредоточение, выступающее в функции причины появления «мудрости сосредоточения». В этой связи Васубандху приводит весьма интересный пример, уподобляя «мудрость сосредоточения» корове, а йогическое созерцание — траве: трава «создает корову», то есть пока есть трава, есть и корова. «Мудрость сосредоточения» питается йогическим созерцанием.

Каким образом может быть достигнут успех в йогическом сосредоточении сознания — какие индивидуальные свойства необходимы для этого?

Согласно Васубандху, йогин (то есть адепт, практикующий сосредоточение сознания) должен обладать «двумя отвлечениями» — отдалением от любых связей и от неблагих помыслов.

Первое из них обусловлено отвлечением органов чувств от их объектов. Учитель Ашвагхоша (II в. н. э.) разъясняет этот вид отвлечения в своей философской поэме «Саундарананда» следующим образом: дремлющая страсть вспыхивает благодаря восприятию чувственных объектов, подобно огню, возгорающемуся, когда есть топливо. Это и имеет в виду автор «Энциклопедии Абхидхармы», указывая на необходимость оборвать все связи с чувственно воспринимаемыми объектами, поскольку интерес, влечение к ним несовместимы с сосредоточением сознания на Истинах. Второе отвлечение предполагает отказ от блуждающего в неблагих помышлениях воображения, поддерживающего и усиливающего влечение к чувственным объектам.

Оба вида отвлечения легко возникают лишь у тех адептов, чьи желания, как указывает Васубандху, скромны, кто «полностью удовлетворен» — не удручается малостью достигнутого на стезе религиозной жизни. Аффективное стремление как мож-

но быстрее и выше продвинуться в религиозном опыте отвращает сознание от сосредоточения на Истинах. Неудовлетворенные и ненасытные не способны преуспеть в йогическом созерцании. Но что такое по своей природе неудовлетворенность и ненасытность как явления сознания?

Абхидхармисты расходились во мнениях по этому вопросу. Одни полагали, что неудовлетворенность есть страстное желание иметь еще больше превосходных вещей, достижений, религиозных заслуг, нежели уже есть. Другие, и к ним относит себя Васубандху, рассматривали это явление сознания как разочарование в имеющемся, то есть как неприятное чувство, по преимуществу возникающее ввиду низкой собственной оценки качества своего имущества, статуса, степени религиозного прогресса.

Ненасытность — страстное влечение иметь все то лучшее, чем не обладаешь, то есть алчное стремление завладеть не чем-либо необходимым, а лучшим из возможного. Оно не сопровождается неприятным чувством страдания или неудовлетворенности.

Полярно противоположны неудовлетворенности и ненасытности удовлетворенность и воздержанность. Неудовлетворенность и ненасытность свойственны только существам чувственного мира. Эти явления сознания в мире форм и в мире неформ отсутствуют. Удовлетворенность и воздержанность распространены во всех трех космических сферах. Они могут быть загрязнены притоком аффектов или быть чистыми, внеаффективными.

По своей внутренней сущности удовлетворенность и воздержанность — это отсутствие алчности, явление сознания «не-алчность», именуемое в буддизме «корнем благого», и четыре благородных качества: полная удовлетворенность одеждой, пищей, местом (сидением или постелью) и неизменная преданность пути освобождения, внешне выражающаяся в надлежащем нравственном поведении.

Отсутствие алчности как установка сознания определяет собой удовлетворенность и воздержанность. Здесь важно обратить внимание на то обстоятельство, что факт обретения рождения в чувственном мире означает присутствие в индивидуальном потоке дхарм базового аффекта — влечения к чувственным объектам. Лишь будды приходят в этот мир свободными от него ради осуществления своей великой миссии. Установка сознания на отсутствие алчности — результат принятия Дхармы как личной религии. Сознание, направляемое не-алчностью, устремлено к Нирване, а не к чувственным объектам.

Четыре благородных качества свойственны линии преемственности в традиции Благородных личностей, восходящей к Бхагавану. Три из них — удовлетворенность одеждой, пищей и местом — это приятные чувствования, связанные с тем минимумом, который необходим для осуществления религиозных практик. Быть удовлетворенным означает вести себя нравственно и ощущать это не как тягостное ограничение, а как нечто приятное, располагающее. Четвертое качество — приятное чувство удовольствия, связанное с аскетическим образом жизни и буддийскими практиками, освобождающими сознание от аффектов и аффективных предрасположенностей.

Только отсутствие алчности, то есть изменение вектора сознания от сансары к Нирване, объясняет природу четырех благородных качеств. Оно отвращает сознание от страстного влечения к существованию в круговороте рождений и к чувственным наслаждениям, одновременно открывая возможность иного, не обусловленного всем этим вздором счастья.

Васубандху разъясняет, чему учил Бхагаван Будда, проповедуя четыре благородных качества.

Владыка Дхармы наставлял своих учеников в правильном образе жизни и правильном поведении. Три благородных качества удовлетворенности, проповеданных Бхагаваном, связаны с поведением, а четвертое — с образом жизни. Проповедь благородных качеств имеет своей целью предотвратить возникновение жажды у тех, кто отверг небуддийские образ жизни и поведение.

Васубандху цитирует текст из Сутра-питаки: «Жажда, возникающая у монаха, возникает из-за одежды; сохраняющаяся у монаха, сохраняется из-за одежды; притягивающая к себе монаха, притягивает из-за одежды...». То же самое говорится и по поводу пищи, опускаемой в сосуд для подаяния, и по поводу сидения (или постели).

Васубандху заканчивает словами Бхагавана о жажде, возникающей у монаха относительно существования или несуществования. Здесь имеется в виду, как поясняет комментатор Яшомитра, жажда определенного нового существования — допустим, родиться Индрой (богом-громовержцем) или вселенским правителем — Чакравартином, или жажда несуществования — отсутствия новых рождений в сансаре. Эти пожелания различны лишь по внешнему словесно-содержательному оформлению, а по своей природе оба они тождественны, ибо в их основе жажда, источник страдания — рождения и повторяющегося существования.

Проповедь Бхагавана противодействует всему обусловленному жаждой. Она предназначена для немедленного и полного успокоения желаний, направленных на объекты, обозначаемые словами «мое» и «Я». Объекты, обозначаемые словом «мое», — это одежда и пр. «Мое» как идея охватывает все то, что ассоциировано с «Я» в этом существовании. Страстное стремление к объекту «мое» провоцирует и соответствующие действия, противоположные должному поведению и порождающие неблагие кармические следствия. Объект «Я» — собственная индивидуальность. Желание, направленное на нее, обусловлено жаждой индивидуализированного существования, связанного с конкретной телесностью, алчным стремлением утвердить в сансаре свою индивидуальность. Оно поддерживается аффективной, то есть ложной по содержанию и неблагой по своей направленности к сансаре, верой в реальность «Я» как субстанциальной целостности. Те, кто верит, кроме того, в вечность «Я», ошибочно полагают, что пять групп причинно-обусловленных дхарм — это «мое», которое отбрасывается вечным «Я» в момент телесной смерти, а затем, при новом рождении «Я», обретает другие группы — иное «мое».

Такой точки зрения придерживались, в частности, последователи брахманистской школы санкхья-йога, оппоненты абхидхармистов. Для них «Я» — это Пуруша (абсолютная личность), а сознание и сопровождающие его группы дхарм — «мое». Согласно воззрениям этой школы, Пуруша — наблюдатель, а развертывающееся во времени индивидуальное сознание — наблюдаемое, и цель йогической практики — освободить Пурушу от иллюзорной слитности с сознанием.

Буддийские теоретики считали такую постановку вопроса глубоко ошибочной, а практику — контрпродуктивной, укореняющей в сансаре, а не освобождающей от нее.

Желания, направленные на «мое» и «Я», будь то даже религиозные стремления аскета, рассматривались ими как синоним жажды индивидуального бытия — верный залог повторяющегося существования, а вовсе не победы над сансарой.

Три благородных качества удовлетворенности, говорит Васубандху, успокаива-

ют желание любых объектов, обозначаемых словом «мое». Четвертое благородное качество окончательно устраняет все такие объекты, а одновременно и те, что связаны с «Я». Таким образом, приятные чувствования, возникающие благодаря правильному поведению и правильному образу жизни, способствуют освобождению. Именно тот, кто удовлетворен и воздержан, и обладает этими благородными качествами, достигает успеха в йогическом созерцании. В должное время он непременно приступит к практике видения Истин. Васубандху называет такого йогина «достойным сосудом», способным вместить «мудрость сосредоточения сознания».

Подавление чувственного влечения: созерцание отвратительных объектов

Каким образом йогин входит в состояние сосредоточения? Погружение в созерцание достигается благодаря вниманию, то есть непрерывному памятованию. Но главные враги йогина, стремящегося сосредоточить сознание на результатах рационального этапа (размышления о связи словесных наставлений с обозначаемыми ими объектами), — это чрезмерная страсть к чувственным объектам и ложное воображение. Одни йогины одержимы страстью, у других в избытке развито воображение.

Согласно Васубандху, одержимые страстью должны прибегнуть к практике созерцания отталкивающих, сугубо непривлекательных объектов. А для тех, кто одержим ложным воображением, более подходит концентрация внимания на процессе собственного дыхания.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что между буддийскими учителями были споры относительно теоретического обоснования указанных практик воздержания внимания. Одни исходили из того, что сосредоточение на дыхании потому устраняет ложное воображение, что лишает его опоры на цвет и форму. Дыхание — это производная материя от великого элемента «ветер», она бесформенна, «единообразна». Как объект непрерывного памятования дыхание гасит воображение своей монотонностью, однообразием. А объекты, даже и весьма отталкивающие, обладают богатством цвета и формы, стимулируя тем самым воображение и разрушая непрерывность памятования.

Другие буддийские учителя рассматривали сосредоточение внимания на дыхании как процесс «ненаправленный вовне», тормозящий дискурсивное мышление и прерывающий внутренний рефлексивный монолог. Этим они и объясняли эффективность данной практики в деле устранения одержимости сознания ложным воображением. Практика созерцания отталкивающих объектов, по их мнению, будучи подобной зрительному восприятию, направляет сознание вовне и приводит к возникновению рефлексии в связи с визуализированным объектом.

Васубандху, однако, исходит из иной посылки. Он указывает, что страсть к чувственным объектам различается по четырем видам в зависимости от предпочитаемого аспекта восприятия: страсть к цвету, страсть к форме, страсть к осязанию и страсть к почестям (почитанию, поклонению со стороны окружающих, к получению даров и т. п.). В соответствии с видовыми различиями страсти и должно избирать объект созерцательной визуализации.

Если имеет место одержимость страстью к колористическому аспекту существования, следует избрать объектом созерцания труп на стадии посинения или почер-

нения, непрерывно памятуя в процессе созерцания об этом достаточно непривлекательном объекте.

Тот, кого страстно влечет к себе именно форма, а не цвет, освободится от подобной аффективной одержимости, концентрируя внимание на образе трупа, обглоданного животными.

Труп, кишачий опарышами, переполненный гниющей жижей, или скелет, удерживаемый в целости лишь благодаря еще не истлевшим сухожилиям, — вот образы, подобающие непрерывному памятованию Йогинов, чье сознание сковано страстью испытывать приятные осязательные ощущения, получать чувственные наслаждения от сексуальных действий.

И наконец, банальный образ тела, оставленного жизнью, будет способствовать подавлению страсти к почестям, питающей гордыню.

Впрочем, если не проводить различий относительно объектов одержимости сознания страстным влечением, резюмирует Васубандху, для всех подверженных переизбытку страсти подойдет скелет, ибо ни один из четырех вышеназванных объектов невозможно усмотреть в его образе.

Практика концентрации внимания на отвратительных объектах имеет ограниченную эффективность, поскольку внимание удерживается только сильной привязанностью к какому-либо аспекту материи. Это означает, что, к примеру, лишь цвет как объект привязанности не позволяет вниманию отвлечься от образа почерневшего трупа, внимание приковано к цвету, но труп — мерзость, подавляющая страстное влечение. Такая практика не устраняет аффектов, она лишь подавляет их, но в то же самое время внимание, необходимое для йогического сосредоточения, привыкает не рассеиваться.

Подчеркнем, что в практике сосредоточения сознания на отталкивающих объектах используется именно та характеристика чувственно воспринимаемой материи, к которой в процессе восприятия объектов привлекательных и «прилипает» страстное влечение прежде всего.

Йогины, практикующие созерцание отвратительных объектов, делятся на три типа: «начинающий», «овладевший мастерством» и «обладающий выдающейся ментальной концентрацией». Изложение схем трех практик, имеющих общее название «созерцание отталкивающих объектов», и строится Васубандху в соответствии с типологией Йогинов, достигших успеха в каждой из них.

Йогин, желающий практиковать такое созерцание, сознает страдание, причиняемое ему состоянием одержимости сознания страстным влечением — сильнейшим по своей интенсивности аффективным стремлением получать наслаждения от цвета/формы, осязания и почестей в свой адрес. Понимая полнейшую несовместимость такого стремления с освобождением от страдания как целью религиозной жизни, йогин исполняется решимостью подавить страстное влечение, ослабить неприемлемый аффект. Средством этого и выступает созерцание человеческой телесности как ужасного, отвратительного, отталкивающего объекта, ибо именно с телесностью — своей и чужой — и связано в первую очередь страстное влечение.

Решимость, отчетливое целеполагание («желаю созерцать отталкивающие объекты») порождают особый вид внимания — «внимание, обусловленное решимостью», «вовлеченность» (адхимукти), позволяющее рассмотреть объект в аспекте его свойств.

Что представляет собой материя, называемая в обыденном словоупотреблении «живая»? Васубандху определяет это в первом разделе «Энциклопедии Абхидхар-

мы» следующим образом: «то, что берется, присваивается сознанием и явлениями сознания в качестве их субстрата, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними существует тесная связь» (АК, I, 34, с. 227). Цвет/форма, запах, вкус, осязаемое, существующие в настоящий момент и составляющие неотъемлемое достояние органов чувств, относятся к области того, что присваивается сознанием. Граница присвоенного сознанием совпадает с границами нервной системы — такой вывод можно сделать, исходя из слов Васубандху, что волосы на голове и теле, ногти, зубы, за исключением корней всего этого, а также экскременты, моча, слизь, земля, вода и прочее не присваиваются сознанием. В процессе созерцания телесности в качестве отвратительного объекта осуществляется ментальное конструирование стадий гниения и отмирания живой материи — мягких и костных тканей собственного тела, и тем самым присвоенная сознанием телесность превращается в неприсвоенную, то есть перестает восприниматься сознанием и явлениями сознания как их субстрат. Страстное влечение теряет свою почву, временно блокируется. Состояние аффективной одержимости сознания цветом/формой, осязанием, почестями блекнет и как бы увядает, теряя свою соотнесенность с телом йогина. В чем же конкретно состоит практика «начинающих»? Васубандху определяет ее как психотехническую процедуру, предусматривающую расширение сферы созерцания отталкивающих объектов, начиная от небольшого участка собственного тела йогина до «моря скелетов» включительно, и последующее сужение ее до созерцания собственного скелета.

Данная практика состоит из шести этапов.

— В качестве исходного объекта йогин избирает какую-либо часть своего тела (большой палец ступни, лоб или нечто иное) и фиксирует на нем сознание. Этот этап комментатор Яшомитра называет подготовительным, предшествующим вхождению в состояние созерцания. При этом определяется исходная величина сферы созерцания.

— Затем, благодаря наличию вовлеченного внимания, йогин, используя творческое воображение, ментально конструирует и последовательно визуализирует в сознании стадии гниения мягких тканей на избранном участке тела, окончательное их некротическое разложение, сползание и, наконец, оголение мертвой костной ткани. (Все эти стадии, отметим, были вполне известны индийцам, поскольку проказа в Южной Азии имела широкое распространение.)

— Сфера созерцания расширяется, охватывая все тело. Непрерывное вовлеченное памятование направлено на ментальное конструирование стадий трупного разложения собственного тела и визуальное воссоздание образа собственного скелета, охваченного тлением и удерживаемого в целости лишь иссохшими жилами.

— С целью максимального усиления вовлеченности йогин визуализирует процесс некротического разложения применительно к какому-либо другому индивиду. Однако, как указывает Яшомитра, при этом следует избегать всего, что стимулирует страстное влечение, например, не должно представлять женское тело, так как могут произвольно возникнуть эротические грезы.

— Умножая в сознании визуальные образы истлевших тел, йогин ментально узревает, что весь монастырь, прилегающие к нему роща, поле, далекое море, омывающее континент, — все пространство заполнено скелетами. Вовлеченное внимание в значительной степени усиливается, предельно расширяя сферу созерцания, которая и получает техническое наименование «море скелетов».

— Сохраняя максимальную вовлеченность, йогин постепенно сужает величину

сферы созерцания до собственного скелета с целью достичь концентрации внимания только на нем. Когда это будет осуществлено, созерцание, говорит Васубандху, становится совершенным, и преуспевший в этом йогин может быть отнесен к типу «начинающий».

Практика йогинов, принадлежащих к следующему, более продвинутому типу — «овладевший мастерством», имеет своей целью специфическое ограничение поля созерцающего сознания. Схема этой процедуры предполагает следующие этапы.

— Йогин, пребывая в состоянии совершенного созерцания собственного скелета, начинает отвлекать сознание от одной из нижних конечностей. С этой целью он первоначально исключает из поля вовлеченного внимания кости стопы, затем щиколотку, кости голени, колена, бедра. Нога как бы отсекается, выпадает из поля внимания, в котором продолжает удерживаться скелет только с одной нижней конечностью.

— То же самое йогин проделывает и с костями другой ноги, отвлекая сознание от нижних конечностей полностью.

— Далее йогин последовательно исключает из поля внимания кости таза и нижний отдел позвоночника, грудную клетку с соответствующим отделом позвоночника.

— Когда «отсечение» дошло до верхнего плечевого пояса, йогин переключается на отвлечение внимания от кисти одной из верхних конечностей и последовательно исключает из поля внимания одну из рук, затем и вторую тем же способом.

— Процедура ограничения поля созерцающего сознания продолжается до тех пор, пока сознание не абстрагируется от одной половины черепа и не зафиксировано на другой.

Йогин, достигший успеха в ограничении поля сосредоточенного сознания в пределах одной половины черепа, и получает право именоваться «овладевшим мастерством» в созерцании отталкивающих объектов.

Практика йогинов, принадлежащих к типу «обладающий выдающейся ментальной концентрацией», предполагает отвлечение сознания от второй половины черепа, на которой оно было сконцентрировано в предшествующей практике, и перемещение вовлеченного внимания на точку между бровями. Удержание сосредоточенного сознания только в этой точке, говорит Васубандху, способствует обретению «поистине выдающейся способности ментальной концентрации на отталкивающих объектах».

Васубандху, разъясняя суть практик созерцания отталкивающих объектов, подчеркивает, что вовлеченное внимание при этом «работает» с ментальным образом, который имеет, однако, определенную «опору». В качестве таковой и выступают собственное тело йогина, тела других индивидов, «море» тел. Когда йогин концентрирует вовлеченное внимание — и тем самым фиксирует сознание — на участке собственного тела, ментальное конструирование воссоздает образ этого участка, известного йогину благодаря прежним восприятиям — зрительным, осязательным. Затем конструируется образ разложения тканей, спроецированный благодаря вовлеченному вниманию на первоначально локализованную сферу созерцания (исходный ментальный образ избранного участка тела). Вовлеченное внимание, будучи непрерывным памятованием, не позволяет сознанию рассеяться, локализуя его в границах сферы созерцания, и одновременно поддерживает процесс последовательной смены конструируемых образов. Вербальный аспект рефлексии при этом отсутствует — визуальные содержания сознания сменяют друг друга, но от словесных их поименований сознание абстрагируется. Метафорически данный процесс можно обозначить как магическую трансформацию объекта.

Но здесь возникает вопрос: как связаны между собой величина объекта созерцания, размеры его опоры и сила созерцательной способности йогина, то есть сила ментальной концентрации? Ответ на него предполагает четыре альтернативных варианта:

— при совершенном владении техникой концентрации сознания ограничение сферы созерцания собственным телом йогина как отталкивающим объектом обусловлено лишь малой величиной этого объекта, но не способностью сосредоточения;

— при совершенном владении техникой концентрации сознания ограничение сферы созерцания таким большим объектом, как «море скелетов», обусловлено только способностью сосредоточения, но не величиной объекта;

— при несовершенном владении техникой концентрации сознания ограничение сферы созерцания собственным телом йогина обусловлено и величиной объекта, и способностью сосредоточения;

— при совершенном владении техникой концентрации сознания сфера созерцания величиной с «море» не ограничена ни величиной объекта, ни силой ментальной концентрации.

Применительно к типологии йогингов указанные альтернативы и выступают в функции оснований разделения всех практикующих созерцание отталкивающих объектов на «начинающих», «овладевших мастерством» и «обладающих выдающейся ментальной концентрацией».

Практика «начинающих» позволяет йогину впервые соприкоснуться с опытом совершенного созерцания отталкивающих объектов. Первоначально силы концентрации достаточно лишь для удержания в сфере созерцания такого небольшого объекта, как собственное тело, скелет. Усиление концентрации благодаря вниманию, связанному с решимостью, позволяет бесконечно расширить сферу созерцания, то есть силой концентрации удерживать в сознании объект, опора которого не имеет границ («море скелетов» — это бесконечное множество). Но достигается это только посредством мультиплицирования, умножения объектов, постепенно. И в этом смысле «море скелетов», не будучи ограничено опорой, остается все-таки ограниченным силой концентрации, способностью лишь постепенного наращивания сосредоточения. И лишь обратный ход — сужение объекта до границ собственного скелета йогина при сохранении той же силы концентрации, посредством которой сознание удерживалось на образе «море скелетов», — делает созерцание совершенным. Не сила ментальной концентрации (ибо она весьма велика), а только размеры опоры ограничивают «небольшой объект», созерцаемый «начинающим» йогингом на конечном этапе рассматриваемой практики.

Практика «овладевших мастерством» направлена на глубокое освоение совершенного созерцания. Это специфическая его тренировка, позволяющая сознанию при высокой силе концентрации уменьшить объект и сначала локализовать его в нижней части тела йогина («кости стопы»), а затем начать «продвигаться» по вертикали от ступней ног к черепу, последовательно «отсекая» части тела. Когда в итоге сознание оказывается сконцентрированным только на одной половине черепа, величина объекта созерцания ограничивается лишь размерами этой опоры. Остальные части тела как бы не существуют для сознания.

Практика «обладающих выдающейся ментальной концентрацией» направлена на предельное уменьшение величины объекта созерцания («точка между бровями») и тем самым — на максимальное увеличение способности сосредоточения. Связь сознания с тем, что некогда (в неизменном состоянии сознания) воспринималось

как «присвоенное», то есть как живой материальный субстрат психики, ослабевает в крайней степени. Сознание почти «отрывает» себя от материи — нет ни цвета, ни формы, ни осязания, ни того, кому могут быть адресованы почести. «Выдающаяся способность ментальной концентрации» позволяет при желании йогина, обладающего ею, созерцать отталкивающие объекты, опора которых может иметь любые размеры, — будь это даже объект величиной с «море». В этом последнем случае объект созерцания не является ограниченным ни размерами опоры, ни силой ментальной концентрации.

Вовлеченное внимание, то есть внимание, связанное с решимостью, играет важнейшую роль в буддийских практиках. Как следует из вышеизложенного, именно оно, это непрерывное памятование, и позволяет йогину развить «выдающуюся способность ментальной концентрации». Помимо овладения им возможны и иные практики более высокого уровня, называемые созерцанием «безграничных форм», «отсутствия форм», двух «состояний свободы», сферы «абсолютного господства», сферы «всецелости», как указывает Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» (АК, II. 72, с. 547). Он цитирует в связи с этим слова Бхагавана о йогине, практикующем созерцание отталкивающих объектов: «... он культивирует памятование как элемент Пути просветления, сопровождающее созерцание отталкивающих объектов» (там же, с. 548).

Созерцание отталкивающих объектов, рассматриваемое в качестве совокупности трех практик, анализируется Васубандху в соответствии с четырьмя аспектами — внутренняя сущность такого созерцания, его соотношенность со сферами существования (чувственный мир, мир форм и мир не-форм), опора, а также субъекты, практикующие его.

Внутренняя сущность созерцания отталкивающих объектов, говорит Васубандху, — не-алчность, отсутствие алчности. Это один из трех «корней благого» (два другие — не-вражда, не-невежество), направляющих сознание к «отрезвлению от опьяненности сансарой», то есть к Нирване. Страстное влечение опьяняет сознание, аффективно привязывая его к объектам наслаждения в чувственном мире, а в мире форм и не-форм — к самому процессу существования, свободного от непосредственного переживания неприятных чувствований.

Стремление, твердая решимость подавить, ослабить страстное влечение возникает только благодаря не-алчности как установке сознания. Посредством практики созерцания отталкивающих объектов не-алчность актуализируется в индивидуальном потоке дхарм йогина как явление сознания. Не-алчность — внутренняя сущность практик «начинающих», «обладающих мастерством» и «обладающих выдающейся способностью ментальной концентрации», потому что именно это явление сознания, этот «корень благого» напрямую противостоит аффекту страстного влечения и в его крайней степени проявленности (состояние одержимости), и в среднем по интенсивности проявления, и в латентном состоянии, когда страстное влечение как бы дремлет, представляя собой лишь аффективную предрасположенность.

Однако эти практики, как отмечалось, не уничтожают аффект, а лишь подавляют грубое состояние аффективной одержимости сознания, ослабляя страстное влечение. Лишь видение Благородных истин и внемирское йогическое сосредоточение сознания способны искоренить все аффекты во всех степенях интенсивности их проявлений (включая аффективные предрасположенности).

Сосредоточение сознания на отталкивающих объектах, говорит Васубандху, соотносится с десятью «ступенями существования». Это означает, что такой вид сосре-

доточения сознания относится к стадиям йогического сосредоточения мира форм — четырьмя «корневыми» (то есть фундаментальным) дхьянам вместе с четырьмя «переходными ступенями», к промежуточному состоянию сосредоточения и к состоянию сосредоточения чувственного мира. Иными словами, данный тип сосредоточения относится к «мирскому», то есть не связанному с Благородными истинами непосредственно, созерцанию.

«Соотнесенность» практик сосредоточения сознания на отталкивающих объектах с десятью ступенями существования предполагает, что на каждой из них у йогина должно возникать вовлеченное внимание — внимание, обусловленное решимостью, непрерывное памятование как элемент Благородного пути. Благодаря этому отвергается аффект страстного влечения к чувственному миру («миру, привязанному к чувственности») и миру форм («миру, привязанному к формам»). В мире неформ нет материи, он «существует как нематериальный» (ЭА, III. 3, с. 71), поэтому с ним и не соотносится сосредоточение сознания на отталкивающих объектах. Опора сосредоточения на отталкивающих объектах — видимые объекты, принадлежащие к чувственному миру, — цвет и форма. Васубандху подчеркивает, что «имя» не является опорой этого созерцания. Данный тезис подразумевает, что в качестве опоры выступают только материальные дхармы, а не дхармы, входящие в группу формирующих факторов. Сознание постигает свой объект созерцания помимо слов, не устанавливая связь «имени» (обозначающего) и обозначаемого, — этот аспект формирования значений отсутствует.

Только люди способны практиковать созерцание отталкивающих объектов. Ни у обитателей ада (нараков), ни у голодных духов (претов), ни у животных, ни у богов чувственного мира этот вид сосредоточения не возникает.

Чужд он и существам, рожденным в более высоких, нежели чувственный мир, космических сферах — в мирах форм и неформ, поскольку они по определению не испытывают аффективную одержимость страстным влечением к чувственным объектам. В широком смысле слова страстное влечение представляет собой влечение к пище и сексуальное влечение (ЭА, III. 3, с. 72). В мире форм и тем более в мире неформ отсутствуют необходимость в материальной пище и сексуальная психическая способность (в этих космических сферах нет половой дифференциации) — существа, рожденные в этих мирах, не едят и не совокупляются.

Обитатели адов пребывают в муках, замутняющих их сознание, и они не могут входить в состояния сосредоточения. В адах никто не осуществляет буддийские практики еще и потому, что факт рождения в inferнальном местопребывании означает «отсечение корней благого». В аду рождаются лишь в том случае, если прошлое существование было сопряжено с совершением действий, мотивированных крайней алчностью, предельной степенью ненависти и чудовищным невежеством (тремя «корнями неблагого», опутавшими, сковавшими сознание). Подобные действия и лишают возможности обрести человеческую форму ближайшего нового рождения, «отсекая» не-алчность, не-вражду, не-невежество — выводя из индивидуального потока эти благие явления сознания. В период адского рождения, обусловленного «отсечением корней благого», испытываются кармические следствия этих прошлых действий. А в момент смерти в аду, когда кармические сроки inferнального существования исчерпаны, корни благого восстанавливаются в индивидуальном потоке дхарм и тем самым снова открывается возможность человеческого рождения.

Голодные духи буквально парализованы страстным влечением к пище, ибо они не

способны насытиться по своей природе. Ненасытность, как указывает Васубандху, препятствует созерцанию, внутренняя сущность которого — не-алчность.

Животные погружены в специфический для них эгоизм. Страстное влечение к пище и совокуплению (размножению) присуще их «образу деятельности», той аффективно-деятельностной программе, которая и свойственна форме рождения в животном мире.

Боги чувственного мира пребывают в наслаждении, но им чужда аффективная одержимость страстным влечением к чувственным объектам. И потому у них нет необходимости практиковать сосредоточение на отталкивающих объектах. Кроме того, эта счастливая форма рождения не связана со стадиями религиозного обучения.

Только человек, переживая в своем опыте и счастье, и непосредственное страдание, связанное со страстным влечением, может преисполниться решимостью отрезвиться от опьяненности сансарой.

Вовлеченное внимание направлено на рассмотрение объекта в аспекте его свойств, но о каких свойствах идет речь в связи с созерцанием отталкивающих объектов? Важно особо подчеркнуть, что благодаря этой практике видимое, то есть материя, постигается только как ужасное, отвратительное, непривлекательное в высшей степени, но познание общих свойств материи (возникновение, длительность, старение, разрушение) в процессе данной практики не имеет места. Невечность, бессубстанциальность («бездушность» живой материи), подверженность материи страданию могут быть познаны только внемирским путем — в практике видения Благородных истин.

Однако даже среди людей, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», не все способны практиковать созерцание отталкивающих объектов. В частности, к нему непригодны жители континента Уттаракхуру (Северный Куру), поскольку будды не приходят на этот континент и Дхарма там не проповедуется. Северяне, будучи от природы благонравны (не совершают убийств, не воруют, не прелюбодействуют, не лгут и не пьянствуют), ничего не слыхали о пяти религиозных обетах и не имеют нужды в них — на Уттаракхуру продолжительность жизни предопределена (тысяча лет), отсутствует право собственности на движимое и недвижимое имущество и женщин. Там нет резона лгать — ложь как инструмент борьбы за собственность и прочее не имеет объекта приложения. На Уттаракхуру не получили распространения религиозные учения, а следовательно, лгать, объявляя себя Учителем, тоже невозможно. Поистине удивительная страна, и остается загадкой, где ее искать в географических пространствах и глубинах истории!

Сосредоточение на отталкивающих объектах есть ментальная концентрация на образах, порождаемых творящим (и в этом смысле «магическим») воображением, и в силу этого оно всегда загрязнено притоком аффектов.

Если эта практика имела место в прошлом рождении, когда было достигнуто состояние полной отрешенности от чувственного мира, то в настоящем рождении сосредоточение на отталкивающем, говорит Васубандху, достигается без усилий — только благодаря тому, что дхарма «отрешенность» уже включена в состав индивидуального потока дхарм йогина. Все прочие достигают успеха в этой практике только благодаря усилию — вовлеченному вниманию, направляющему сознание к объекту созерцания и обеспечивающему непрерывное памятование.

На этом Васубандху завершает разъяснение разновидностей практики сосредоточения сознания на отталкивающих объектах.

Подавление разнузданного воображения: полное осознание дыхания

Другим, наряду с созерцанием отталкивающих объектов, методом вхождения в состояние сосредоточения является, согласно Васубандху, практика «полного осознания дыхания». Как отмечалось выше, абхидхармисты полагали, что она наиболее подходит тем йогинам, которые обладают чрезмерно развитым воображением.

Почему считалось необходимым поставить воображение под контроль сознания и прекратить процесс его произвольного развертывания? Одно из канонических определений желания (аффективного стремления к наслаждению объектами чувственного мира) — «влечение, порождаемое воображением» (ЭА, III, 3, с. 72). Данная интерпретация, в свою очередь, подразумевала, что устранение ложной (в религиозном смысле) активности воображения должно приводить к ослаблению страстного влечения. Именно в силу этого практика полного осознания дыхания и рассматривалась абхидхармистами как «мудрость по своей сути».

Осознавание вдоха, когда воздух вбирается внутрь тела, и выдоха, когда он выходит наружу, достигается благодаря памятованию, то есть удержанию этого процесса в сознании посредством непрерывного внимания.

Практика полного осознания дыхания, говорит Васубандху, относится к пяти ступеням существования: к состоянию созерцания чувственного мира, к промежуточной дхьяне, к первой, второй и третьей предварительным дхьянам мира форм. Это мирская, а не сверхмирская практика, поскольку она еще не связана напрямую с видением Истин. Она лишь позволяет достичь невозмутимости, безразличия, уравновешенности сознания, его полной пассивности. Сознание «незаинтересовано», и в этом смысле оно стабильно — противоположно по своему качеству всем состояниям, аффективно загрязненным. Для невозмутимого сознания характерно неприсутствие страсти, ненависти и заблуждения. Функция такого состояния сознания — временно блокировать возможность аффективного замутнения.

Практика полного осознания дыхания рассматривалась в традиции вайбхашиков как «противоядие» от ложного воображения, привязанного к чувствам страдания и удовольствия, поскольку благодаря ей сознание погружается в состояние невозмутимости.

Но почему полное осознание дыхания не относится к фундаментальным ступеням существования — «корневым» дхьянам мира форм? Для этих ступеней йогического сосредоточения сознания, говорит Васубандху, характерны чувствования удовольствия и удовлетворения, которые препятствуют удержанию внимания на процессе вдоха и выдоха.

Однако не все буддийские учителя разделяли эту точку зрения. Оппоненты вайбхашиков в данном вопросе полагали, что йогин, достигший сосредоточения в «корневых» дхьянах первой, второй и третьей ступеней мира форм, обладает невозмутимым сознанием. Они считали, что практика полного осознания дыхания соотносится не с пятью ступенями существования, а с восемью: чувственный мир, промежуточная дхьяна и шесть дхьян мира форм — три предварительные и три «корневые».

На четвертой ступени мира форм, как указывает комментатор Яшомитра, концентрация внимания на дыхании больше не практикуется, как и на ступенях йогического сосредоточения, соответствующего миру не-форм.

Объектом практики полного осознания дыхания выступает воздух, или «ветер», а в качестве опоры такого осознания — чувственный мир, где и преобладает ложное воображение, стимулирующее аффект страстного влечения.

Эта практика, указывает Васубандху, распространена не только среди людей, боги также способны полностью осознавать процесс дыхания. Если в прошлых рождениях живое существо не практиковало осознание дыхания, то в настоящем рождении успех в данной практике достигается благодаря приложению усилий. Но если в прошлом рождении уже было достигнуто состояние отрешенности от объектов чувственного мира, то в настоящем рождении для успеха усилия не требуются, и тогда полное осознание дыхания сопровождается собой ментальное сосредоточение «на реальной сущности», то есть на дхармах. К этому способны, говорит Васубандху, лишь последователи учения Бхагавана, получившие истинные наставления.

Адепты небуддийских школ, в частности последователи учения санкхья-йоги, также практикуют осознание дыхания (пранаяму). Но их религиозные доктрины рассматривались буддийскими теоретиками как «еретические» относительно учения о Благородных истинах. Таким образом, цель религиозной жизни йогин-«еретиков», сформулированная вразрез с Благородными истинами, оказывалась ошибочной, а их практики — неэффективными, не позволяющими в конечном итоге постичь «всю тонкость дхарм».

Буддийская практика полного осознания дыхания предполагает шесть операций, приводящих к совершенному сосредоточению. Они имеют специальные технические наименования: «счет», «сопровождение» (букв.: следование за...), «фиксация», «импликация», «преобразование», «очищение». Васубандху разъясняет каждую из них. «Счет» представляет собой следующую процедуру:

— йогин расслабляется, полностью отвлекаясь от тела и каких-либо содержаний сознания:

— внимание устанавливается на последовательности вдохов и выдохов благодаря счету только по памяти: один, два и т. д. до десяти;

— если внимание рассеивается, следует повторять счет до тех пор, пока не будет достигнуто состояние сосредоточения.

Не стоит ограничиваться счетной последовательностью меньше десяти, так как это ведет к сужению сознания. Но и увеличивать ее не должно, избегая ненужного расширения сознания. При сужении сознания йогин рискует впасть в дрему, а при увеличении счета свыше десяти внимание может быть произвольно перенесено с дыхания на процесс припоминания соответствующей числовой последовательности, и практика осознания вдоха и выдоха пойдет насмарку.

Васубандху указывает на три ошибки, возможные при соотнесении числового ряда с актами дыхания:

— пропуск в счете, когда два вдоха принимаются за один;

— перескакивание, при котором один акт дыхания принимается за два;

— смешение, когда йогин путает вдох и выдох. Только избегание каждой из трех названных ошибок приводит к правильной процедуре счета.

«Сопровождение» — процедура мысленного следования за воздухом в акте дыхания:

— йогин полностью расслабляется, устраняя телесное напряжение;

— при вдохе он мысленно прослеживает путь воздуха внутри тела: горло, сердце, пупок, поясница, бедра, голени и далее в обе ступни;

— при выдохе йогин мысленно прослеживает обратный путь воздуха из тела. Но он не ограничивает это мысленное сопровождение устами, а пытается продлить его в пределах пяди или локтя по выходе воздуха из рта («пядь», «локоть» — меры длины). Иначе говоря, выдох оказывается более продолжительным, нежели вдох.

Некоторые буддийские учителя, как отмечает Васубандху, полагают, что мысленное сопровождение выдоха должно следовать за выдыхаемым воздухом «вплоть до круга ветра», то есть до того воздушного основания, на котором покоится «малая вселенная», состоящая из трех миров (чувственного мира, мира форм и мира не-форм). Или же они советуют ограничиваться не меньшим, нежели «яростные ветры над океаном». Автор «Энциклопедии Абхидхармы», однако, предостерегает от подобного расширения сознания, поскольку при этом утрачивается ментальное сопровождение воздуха как реальной сущности.

«Фиксация», или «установление», — это процедура «видения» дыхания, начиная от кончика носа и до кончиков пальцев ног. Дыхание «видится» как «жемчужная нить», пронизывающая тело, а йогин определяет, полезно оно или вредно, холодное оно или теплое. В этом истолковании Васубандху следует за трактовкой данной процедуры в «Вибхаше»: памятование фиксируется на кончике носа или в точке между бровями, мысль также пребывает как бы в неподвижном состоянии. При этом последовательное проникновение воздуха в тело предстает как жемчужная нитка и определяется качество дыхания — его холод или тепло, благоприятность или неблагоприятность.

«Импликация» — процедура, позволяющая на уровне практики полного осознания дыхания устранить ложное представление о «Я» как вечной субстанциональной целостности. Памятование в этом случае удерживает в сознании мысль о том, что вдыхаемый и выдыхаемый воздух — это не только великий элемент «ветер», но и производная материя — атомы «ветра», или воздуха. Важно отметить, что буддийские мыслители рассматривали предельно малые единицы производной материи как нерасчленимые соединения четырех великих элементов — земли, воды, огня и «ветра». Преобладание какого-либо из этих элементов в каждом конкретном атоме и давало ему соответствующее название — атом земли или воды, огня или «ветра». Йогин, удерживая внимание на атомарной структуре воздуха, сознает, что в каждом атоме преобладает элемент «ветер», проявляющийся через движения. Йогин также помнит о том, что в дыхательных актах участвуют не только группа материальных дхарм, но и опирающиеся на нее группы сознания, формирующих факторов, понятий, чувствительности. Таким образом, полностью осозная процесс дыхания, он подразумевает («имплицитует») под «дыханием» деятельность пяти групп причинно-обусловленных дхарм. Никакое «Я» при этом не обнаруживается, ибо устанавливается как реальный факт несуществование подобной «субстанции».

«Преобразование» — процедура «совершенствования разума», объектом которого и выступает вдыхаемый воздух. Йогин последовательно включает в памятование о вдохе и выдохе мысль о трех «корнях благого» и все более высоких дхармах, заканчивая сверхмирскими. Они обретаются благодаря религиозному обучению, а не по факту человеческого рождения. Дыхание и мысль о все более высоких дхармах и, наконец, о высших, свободных от притока аффектов, сливаются воедино — дыхание поддерживает мысль, а мысль опирается на дыхание. Разум совершенствуется благодаря полному осознанию дыхания как необходимого условия обретения высших дхарм, а не как условия, обеспечивающего удовлетворение страстного влечения.

«Очищение» — это вступление на путь видения Благородных истин и йогического сосредоточения сознания на «увиденном».

В интерпретации других буддийских учителей, как указывает Васубандху, процедура преобразования охватывает весьма широкий практический спектр, начиная с постановки внимания как памятования о вдохе и выдохе и всех последующих дыхательных практик, и приводит йогина в итоге к состоянию неколебимого, «алмазоподобного» сосредоточения сознания, устраняющего аффекты. «Очищение» эти наставники толковали как знание о том, что аффекты устранены, то есть как просветление.

Подводя итог сказанному, отметим, что практика полного осознания дыхания рассматривалась всеми буддийскими учителями как весьма эффективная психотехническая процедура, а некоторыми — как непосредственно приводящая к просветлению. Однако Васубандху все же трактует ее только как метод, предвещающий вступление на путь видения Истин и сверхмирского йогического сосредоточения.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что акты дыхания относятся к той же ступени существования, что и тело, поскольку занимают в каждой из трех космических сфер тождественное телу пространство. Они, говорит Васубандху, зависят от особых состояний тела (наличия в нем пустот) и сознания. Так, у существ мира не-форм, то есть нематериальной космической сферы, дыхание отсутствует, поскольку там нет телесности, а индивид мира не-форм представляет собой поток сознания, опирающегося на ограниченную во времени жизнеспособность (а она, в свою очередь, опирается на индивидуальный поток сознания).

Состояние «бессознательного сосредоточения», характерное для определенного класса существ мира форм, также не сопровождается вдохами и выдохами, поскольку для их отправления необходимо присутствие сознания, комментирует Яшомитра. Отметим, что практика «бессознательного сосредоточения» являлась одной из предписанных психотехнических процедур в брахманистской йоге и была связана с задержкой дыхания. Согласно Васубандху, бессознательное сосредоточение — это прекращение деятельности сознания и явлений сознания, достигаемое в четвертой дхьяне. В это бессознательное состояние погружаются йогины, ошибочно отождествляющие его с конечным освобождением (АК, II. 42, с. 480). Но в реальности бессознательное сосредоточение не приводит к спасению от повторяющихся рождений, хотя оно и благое. Его практика отнюдь не прерывает круговорот рождений, а практикующий такое сосредоточение йогин лишь обретает ближайшее новое рождение среди богов Сферы бессознательного в мире форм, а не вступает в Нирвану.

В четвертой дхьяне, как говорит Яшомитра, отсутствует то особое состояние сознания, которое необходимо для полного осознания дыхания и для актов дыхания как таковых.

Абхидхармисты, согласно буддийским представлениям об анатомии и физиологии, полагали, что дыхание возможно лишь при наличии в теле микропустот, пронизывающих его с ног до головы. Именно такое анатомическое представление и позволяло им утверждать, что процесс дыхания охватывает все тело насквозь и его можно видеть мысленным зрением в каждом участке тела. Они считали, что существа чувственного мира, пребывающие на стадиях эмбрионального внутриутробного развития, еще не имеют таких пустот в составе своей телесности и поэтому не осуществляют акты дыхания. Дыхание, с их точки зрения, возникает в момент появления на свет и продолжается даже на стадии предсмертной агонии. Именно в силу этого смерть не может застигнуть живое существо в состоянии бессознатель-

ного сосредоточения — сначала должно возвратиться сознание вместе с дыханием, а уже только затем может наступить агония (ЭА, III. с. 149). Погружение в четвертую дхьяну и выход из нее также сопровождаются процессом дыхания.

Дыхание, согласно Васубандху, свойственно лишь живым существам, одушевленным. Полное осознание дыхания, ментальный контроль вдоха и выдоха доступны только тем из них, кому свойственна артикуляция, — людям и богам. В адской сфере крошечники издают звуки, выражающие крайнюю степень их inferнальных мучений. Например, в холодных адах они непрерывно восклицают, терзаемые стужей: «Ху-ху-ва! А-та-та!» и т. п., но это отнюдь не артикулированная речь (ЭА, III. 59, с. 161). Животные также не обладают артикулированной речью. Голодные духи, охваченные аффективной ненасытностью, хотя и могут членораздельно говорить, но в основном стонут. Их мотивация далека от потребности в осознании процесса дыхания — они жаждут пищи, а не мудрости.

Акты вдоха и выдоха не являются «присвоенными» сознанием, ибо не составляют неотъемлемую часть организма. Поэтому сосредоточение внимания на дыхании не привязывает сознание к материи. Как раз наоборот — в процедуре «импликации» происходит осознание воздуха как производной атомарной материи и дыхания в качестве необходимого условия поддержания жизнедеятельности организма, на который как на материальную группу дхарм последовательно опираются остальные четыре группы — сознание, формирующие факторы, понятия, чувствительность. В результате этого и возникает мудрость, противостоящая порожденному воображением образу субстанциального целостного «Я», атмана.

Вдох и выдох относятся к дхармам разряда «естественно вытекающих», то есть произведенных однородной и универсальной причинами. Обе они могут быть либо прошлыми, либо настоящими; они никогда не относятся к будущему времени (в частности, к будущему рождению). Благодаря действию однородной причины, процесс дыхания представляет собой поток тождественных друг другу состояний, не имеющих тенденции превратиться во что-либо иное, а будучи прерванными, эти состояния возобновляются. В силу их однородности при полном осознании дыхания воображение устраняется, не имея для себя «пищи», — монотонность смены вдохов и выдохов подавляет его.

Вдох и выдох, указывает Васубандху, не являются «накапливающимися» дхармами, то есть они не зависят от процессов «накопления» — пищи, ухода за телом, сна, йогического сосредоточения, поскольку дыхание предполагает вбирание в тело определенного количества внешней материи и последующее испускание ее вовне в том же объеме. Ни похудание, ни утолщение не влияют на это — какой объем воздуха человек вдохнет, такой он и выдохнет.

Процесс дыхания не порожден созревaniem кармического следствия, и сам также не ведет к созреванию кармы. Дыхание не способно произвести кармическое следствие. Точно так же и полное осознание дыхания не может быть результатом деятельности в прошлом рождении — оно достигается только благодаря желанию йогина прибегнуть к этой практике. Но, как говорилось выше, если в прошлом рождении была обретена отрешенность от чувственного мира, практика полного осознания дыхания в этом рождении не потребует от йогина усилий.

Вдох и выдох не воспринимаются, говорит Васубандху, разумом, пребывающим на более низкой ступени существования. Это означает, что процедура «импликации», предполагающая ментальное определение связи процесса дыхания с группой материи и последовательно опирающимися на нее группами сознания, формирующих

факторов, понятий, чувствительности, становится возможной лишь для сознания, принадлежащего к той же самой ступени существования или к более высокой, но не к более низкой. Например, если йогин пребывает в состоянии промежуточной дхьяны (разделяющей созерцание чувственного мира и первую дхьяну мира форм), он может практиковать полное осознание своего дыхания, поскольку его телесность и, соответственно, дыхание принадлежат к более низкой ступени существования — к чувственному миру. Может он делать это, и пребывая в состоянии сознания, свойственном чувственному миру, но только в том случае, если сосредоточивает сознание именно на дыхании, а не на положении тела (сидение, стояние, лежание, движение).

Важно указать на то обстоятельство, что буддийская дыхательная практика, вообще говоря, не предполагала сознательной задержки дыхания, в отличие от брахманистской йоги. Последователи брахманистской школы санкхья-йога делали основной упор именно на практику задержки дыхания, которую они и называли пранаямой в собственном смысле (остановка движения праны — вдыхаемого воздуха). Они полагали, что благодаря этому и происходит очищение от всех аффективных загрязнений «и возникает ясный свет знания» (КЙ, II. 52, с. 145).

Разъяснив практики созерцания отталкивающих объектов и полного осознания дыхания, Васубандху называет их «двумя вратами» для вхождения в состояние сосредоточения, ибо благодаря этим двум методам и достигается успокоение сознания — необходимое условие для обретения способности проникновения в сущность дхарм.

Специальные практики концентрации внимания

Полное спокойствие сознания (шаматха) и совершенное проникновение (випашьяна) в сущность дхарм представляют собой два главных фактора пути интуитивного постижения (абхисамая) истинной реальности, то есть Благородных истин. Чтобы обрести способность проникновения в сущность дхарм, говорит Васубандху, йогин должен практиковать концентрацию внимания (смритьюпастхана).

Практика концентрации внимания предполагает диалектическое исследование общих свойств и «единичной сущности» тела, чувствительности, сознания и дхарм, подлежащих различению. Диалектика в анализе такого рода учитывает два аспекта: тело и прочее рассматриваются с точки зрения их внутренней природы (то есть единичной сущности) и с точки зрения общих свойств всего причинно-обусловленного.

Общие свойства причинно-обусловленного находят свое отражение в суждениях о его не вечности («все причинно-обусловленное непостоянно»), о страдании дхарм с притоком аффектов («все дхармы, загрязненные притоком аффектов, подвержены страданию»), о пустоте и бессубстанциальности всех дхарм («все причинно-обусловленные дхармы пусты и не есть «Я», атман»).

Исследование тела в аспекте выявления единичной сущности, то есть внутренней природы телесности, приводит йогина к усмотрению того факта, что тело есть великие элементы и производная от них материя, и ничего больше. Внутренняя природа чувствительности — опыт, внутренняя сущность сознания — «схватывание», осознание объектов. Исследование единичной сущности сугубо важно, поскольку усмотрение вышеназванных собственных признаков, соответственно специфицирующих тело, чувствительность, сознание, позволяет йогину освободиться от аффек-

тивного примысливания «Я» ко всему этому. Аффективное самоотождествление с телом, чувствованиями и сознанием разрушается под воздействием памятования об их внутренней природе. Йогин обнаруживает факт отсутствия «Я» как единичной сущности.

Исследование общих свойств причинно-обусловленного применительно к телу, чувствительности и сознанию также исключает какое-либо самоотождествление — и здесь не к чему аффективно примыслить «Я». Йогин обнаруживает факт отсутствия «Я» как общего свойства.

Но как только ускользает, рассеивается непрерывное памятование о единичной сущности и общих свойствах, самоотождествление актуализируется снова. В пятом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», посвященном анализу аффектов, самоотождествление рассматривается как один из аспектов гордыни — «ячество». Это аффект, «приклеивающий» к телу, чувствованиям, сознанию мысль о тождестве с «Я».

Что это означает? Например, если некто думает о сознании, подразумевая все то, что творится в его голове, весь свой внутренний монолог, то словом «сознание» он обозначает существующее в относительном смысле, и у такого «мыслителя» возникают суждения типа: «Мое сознание...». Но в каком смысле оно «мое»? Где то «Я», применительно к которому сознание может быть «моим»? Аналогично можно рассуждать и о теле: «Мое тело», или о чувствах: «Моя удовлетворенность, мое страдание». Но когда говорят так о теле либо о чувствах, возникает иллюзия, что сознание и есть «Я», в то время как его внутренняя природа — процессуальное сознание, «схватывание». И никакого «Я» в этом процессе усмотреть невозможно. А если иметь в виду причинную обусловленность сознания, общие свойства сознания, то для «ячества» не остается никакой реальной почвы.

Усмотрение единичной сущности и общих свойств становится возможным только благодаря вниманию. Характеризуя дхарму «внимание» во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы», Васубандху говорит: «Внимание есть приложение усилия, направление сознания на объект» (АК, II, 24, с. 456). Внимание бывает трех видов в зависимости от объекта, на который оно направлено: усилие, направляющее сознание на единичную сущность; усилие, направляющее сознание на общие свойства; внимание, связанное с решимостью, то есть вовлеченное внимание (АК, II, 72, с. 547). Памятование — это «неутрачивание ментального объекта» (АК, II, 24, с. 456). Только при непрерывном памятовании о единичной сущности и общих свойствах тела, чувствительности и сознания и становится возможным то диалектическое исследование, о котором и говорит Васубандху.

Что же имеется в виду под полной концентрацией внимания на теле? Это «видение» тела одновременно в двух аспектах — как скопления атомов (производная от великих элементов материя) и как непрерывной последовательности моментальных элементарных состояний (материальные дхармы, существующие в трех модусах времени — прошлом, настоящем и будущем).

Итак, концентрация внимания — это установка памятования, сознание. Ее внутренняя природа разъясняется Васубандху при помощи специфического метода абхидхармистской классификации. Он выделяет три базовых классификационных основания, позволяющих всесторонне проанализировать эту важнейшую психотехническую процедуру, — «по своей сущности», «по связи», «по объекту».

Классификационное основание «по своей сущности» указывает на то, что установка памятования есть познавательный акт, направленный на различение дхарм,

и его сущность — мудрость (праджня), различающая способность, функция которой состоит в устранении сомнения. (Сомнение рассматривается в абхидхармистской традиции как аффект.)

Мудрость возникает из трех источников — из слушания наставлений Бхагавана, из рационального размышления об услышанном, из практики сосредоточения сознания. Соответственно этому концентрация внимания по своей сущности подразделяется на три вида: проистекающая из слушания, из размышления, из практики сосредоточения сознания. Каждый из названных источников ведет к различению дхарм, однако только практики видения Истин и сверхмирского йогического сосредоточения рождают мудрость, свободную от притока аффектов, чистую. А это, в свою очередь, означает, что три вышеперечисленных вида мудрости загрязнены аффектами и должны рассматриваться как мудрость в относительном смысле. Чистая мудрость определяется Васубандху как Абхидхарма, которая есть и различение дхарм, свободное от притока аффектов, и собрание канонических шастр (трактатов третьего раздела Трипитаки), ибо последние служат цели обретения незагрязненной мудрости, представляя ее адекватное словесное выражение (АК, I, 2, с. 193).

Классификационное основание «по связи» указывает на то, что концентрация внимания есть сознание, и в каждом акте сознания кроме мудрости участвуют и другие дхармы, связанные с ней. «По связи» с мудростью в понятие «концентрация внимания» и в соответствующий этому понятию познавательный акт включены 9 дхарм — явлений сознания: чувствование, ментальный импульс-побуждение, концептуализация, желание, контакт, память, внимание как усилие сознания, вовлеченность, сосредоточение сознания.

Сознание как таковое, согласно абхидхармистским представлениям, схватывает «только объект», но не его свойства, спецификации. В классификации дхарм по группам вайбхашики определяют функцию группы сознания (виджняна-скандха) как сознание каждого объекта в его целостности. Однако в потоке причинно-обусловленных дхарм сознание неразрывно связано с дхармами — явлениями сознания, обеспечивающими сознание специфических свойств объекта. В трактате «Мадхьян-тавибхага» (одном из основных источников школы Виджнянавада) различие функций сознания и явлений сознания определяется следующим образом: «Видение объекта принадлежит сознанию, а видение его специфических свойств — явлениям сознания» (MVB, I, 8, с. 20). Именно в контексте сказанного и становится понятным определение внутренней природы концентрации внимания как дхарм — явлений сознания, сопровождающих мудрость, сосуществующих с ней в каждом акте сознания.

Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху дает определения явлений сознания, сосуществующих с мудростью (АК, II, 24, с. 456). Чувствования — это тройственное разделение опыта по шкале «приятное-неприятное-нейтральное». Ментальный импульс-побуждение — фактор, мотивационно обуславливающий деятельность сознания, ориентирующий ее как благоую, неблагоую или нейтральную. Виджнянавадинский учитель Стхирамати указывал, что сознание именно благодаря ментальному импульсу-побуждению актуально направлено на свой объект. Концептуализация генерализует схватывание свойств объекта в акте сознания, благодаря чему и формируются суждения о них. Желание — жажда деятельности, основа для последующего приложения энергии. Контакт — «соприкосновение» трех факторов: психической способности, свойственной каждому из органов чувств, включая разум (манас) — шестой «орган чувств», объекта и сознания. Контакт как явление сознания

фиксирует познавательную определенность данных, получаемых соответствующим органом чувств.

Память, или памятование, как явление сознания, участвующее в акте сознания, не позволяет сознанию «забыть» свой объект, сохраняя его в актуальном поле сознания. Функция памятования — предотвращать рассеяние сознания. Внимание, будучи «усилием сознания», удерживает объект в поле осознания благодаря усилиям, прилагаемым разумом (манасом). Вовлеченность — неуклонная решимость твердо придерживаться избранного объекта сознания, а функция вовлеченности — устранение возможности отказа от принятого решения. И, наконец, сосредоточение — это такая степень сфокусированности сознания на объекте, как если бы он был точкой, светящейся в полной темноте.

Классификационное основание «по объекту» дает представление об опоре концентрации внимания. Это позволяет выделить четыре вида концентрации внимания в зависимости от того, на чем именно концентрируется внимание, — на теле, чувствительности, сознании или дхармах. Каждый из этих четырех видов подразделяется на три подвида благодаря дифференциации объекта внимания. Оно может концентрироваться на собственном потоке дхарм йогина, на чужом потоке дхарм или же на том и другом одновременно.

Между вайбхашиками и саутрантиками существовали разногласия по вопросу, почему Бхагаван назвал мудрость концентрацией внимания, «укорененностью» в нем.

Вайбхашики полагали, что способность различения дхарм (то есть мудрость) возникает благодаря вниманию — подобно тому как раскалывают бревно, вгоняя в него клин. Внимание в этом логическом примере уподобляется клину, объект различающего постижения — бревну, акт раскалывания — мудрости.

Саутрантики, и с их позицией солидаризуется Васубандху, считали правильным иное объяснение. Концентрация внимания устанавливается благодаря мудрости, и, соответственно, различение дхарм — это применение внимания к объекту, «увиденному» мудростью. Иными словами, нечто становится известным благодаря слушанию наставлений, а затем подключается внимание в акте тщательного рассмотрения объекта. Например, тот, кто обладает способностью видеть в теле только тело, не примысливая к нему что-либо ложное, не существующее реально («Я», «мое тело»), сохраняет бодрствующее и непритупляющееся внимание.

Четыре вида концентрации внимания — на теле, чувствительности, сознании, дхармах — разъяснялись в абхидхармистской традиции именно в такой, а не иной последовательности. Вайбхашики толковали эту последовательность как соответствующую возникновению: тело служит опорой чувственных влечений, желание (страстное стремление к приятному чувствованию, наслаждению) возникает из необузданности сознания, которая, в свою очередь, обусловлена аффектами, «прилипшими» к дхармам.

Васубандху же придерживался другой точки зрения. Бхагаван, говорит он, разъяснял четыре вида концентрации внимания в такой, а не другой последовательности, чтобы тем самым дать противоядие от четырех видов заблуждений, аффективных извращений сознания — по поводу чистоты, счастья, вечности и атмана.

Заблуждающиеся относительно чистоты верят в религиозную очистительную силу брахманских ритуалов — телесных омовений и прочего. Но тело — это только скопление атомов, производная от четырех великих элементов материя, омывая которую, можно добиться лишь физической чистоты, но не более того.

Заблуждающиеся относительно счастья пытаются обрести его в сансаре, где все причинно-обусловленное подчинено трем принципам страдания, а приятные чувствования — не более чем фрагмент опыта, ведущего к новому рождению. Искать вечного счастья в круговороте рождений, в мире страдания — это верх нелепости, абсурд.

Заблуждающиеся относительно вечности рассматривают сознание как проявление вечного атмана, но в реальности сознание — лишь моментальное «схватывание» объекта в акте восприятия, и любая мысль о «вечности» в связи с этим ложна.

И наконец, фундамент всех названных заблуждений — ложная, основанная на религиозном фанатизме вера в реальность «личности», заблуждение относительно реальности атмана, который на деле есть лишь метафора, обозначающая пять групп причинно-обусловленных дхарм. Думать, что эти пять групп есть «личность», атман, вечная, целостная субстанция, душа, идущая от рождения к рождению, — коренная ошибка, рождающая все прочие заблуждения.

Соответственно этому каждый из четырех видов концентрации внимания имеет свой отдельный объект — тело, чувствительность, сознание, дхармы (будь это свое тело, чувствительность, сознание и дхармы, чужое или свое и чужое одновременно). В качестве отдельного таковой объект является однородным. Однако четвертый вид концентрации (на дхармах) совместим с любым из трех других или со всеми вместе. В этом случае объект концентрации внимания на дхармах называется общим, а по своей структуре он не однородный, а смешанный.

Практика концентрации внимания на дхармах как общем объекте направлена на тщательное рассмотрение тела, чувствительности, сознания и дхарм (то есть пяти групп причинно-обусловленных дхарм, загрязненных притоком аффектов) в четырех аспектах: не вечное (анитья), страдание (дуккха), пустое (шунья), безличное (анатма).

Эта практика — непосредственное приближение, психотехническая «увертюра» к видению Благородных истин. Постигая благодаря сконцентрированному вниманию дхармы как моментальные элементарные состояния, в непрерывной последовательности сменяющие друг друга в зависимости от причин и условий, йогин познает тело, чувствования, сознание также как не вечные, познает их внутреннюю природу (соответственно, производную материю, опыт приятных, неприятных, нейтральных чувствований, восприятие, схватывание объекта). Йогин постигает и страдание дхарм, тела, чувствительности и сознания — ведь моментальные элементарные состояния потока психосоматической жизни возникают, претерпевают минимальное по времени существование и гибнут, уходя в прошлое, приближая с каждой долей секунды миг смерти и перспективу нового рождения в сансаре. Йогин познает все эти состояния как пустые, ибо бессмысленно говорить о теле, чувствительности, сознании и дхармах как о «моих». Они развертываются во времени, подчиняясь не личному произволу живого существа, а объективной причинно-следственной закономерности, исключаящей идею «мое». Йогин сознает безличность пяти групп причинно-обусловленных дхарм, не обнаруживая никакого «Я», которое могло бы быть их владельцем; концентрация внимания на дхармах, теле, чувствованиях, сознании не допускает ложного примысливания «Я». И в результате обнаруживается, что тело как опора, наделенная органами чувств, и опирающиеся на него сознание и явления сознания существуют и имеют перспективу повторяющегося существования не благодаря ложной идее «Я», а только благодаря пище. Для тела это материальная пища, для сознания и явлений сознания в функции пищи выступает контакт с

органом чувств и объектом. А для повторяющегося существования пищи является надежда, рожденная сознательным актом проецирования нового рождения, то есть надежда и «семя» сознания, насыщенное действием, кармой (ЭА, III. 41, с. 145–146).

Явления сознания, ведущие к проникновению в Учение Будды

Благодаря практике концентрации внимания на дхармах, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», у йогина возникает состояние, субъективно ощущаемое как тепло, охватившее изнутри все тело. Это постепенно зарождающееся внутреннее тепло (ушмагата) интерпретировалось в абхидхармистской традиции (и махаянских комментариях к Абхидхарме) как один из четырех психотехнических корней благого, способствующих практике видения Благородных истин (об остальных трех будет сказано ниже).

Концентрация внимания на дхармах рассматривалась как завершающий этап подготовки к постижению Благородных истин, и на этом этапе в сознание йогина начинает пробиваться их свет (алока). Благодаря соединению мудрости (как внутренней сущности концентрации внимания на дхармах) и света Истин формируется сосредоточение сознания, рождающее внутреннее тепло. Свет Истин начинает согревать йогина, ибо это «первая форма огня, сжигающего солому аффектов», по выражению Васубандху.

Итак, первый собственно психотехнический корень благого называется «внутреннее тепло», или «тепло», он представляет собой состояние сосредоточения сознания, возникающее благодаря соединению мудрости (проистекающей из концентрации внимания на дхармах) и света Истин и ощущаемое как внутренняя тепловая волна, охватывающая тело. Такое состояние сосредоточения сознания есть корень благого, ибо оно способствует устранению аффектов.

Объектом сосредоточения сознания «внутреннее тепло» выступают четыре Истины в их шестнадцать аспектах, говорит Васубандху. Однако этот объект включается в сферу сосредоточения постепенно, что ощущается йогиним как постепенное распространение тепла.

Сосредоточение сознания на шестнадцати аспектах Истин осуществляется следующим образом:

— йогин видит страдание в четырех его аспектах: непостоянство, собственно страдание, пустота, отсутствие «Я»;

видит возникновение в четырех аспектах: причина, собственно возникновение, последовательное развертывание, условия;

видит прекращение в четырех аспектах: устранение, успокоение, превосходство, избавление;

— видит путь в четырех аспектах: собственно путь, разумная обоснованность, соответствующее поведение, окончательный выход.

В результате последовательного усиления внутреннего тепла от слабого к среднему, а затем и к сильному сосредоточение сознания достигает своей высшей ступени, называемой термином «вершины» (мурдхана). Усиление света (алокавриддхи) Истин в соединении с мудростью и приводит к этому качественно новому состоянию.

«Вершины» — второй психотехнический корень благого. Подобно состоянию сосредоточения сознания «внутреннее тепло», объектом сосредоточения «вершины»

выступают четыре Благородные истины и их шестнадцать аспектов. Однако на «вершинах» концентрация внимания, объектом которой являются дхармы, достигает превосходной степени. «Вершины», подчеркивает Васубандху, это состояние, чреватое двумя альтернативными исходами: либо его можно утратить (в случае недостижения превосходной степени концентрации внимания на дхармах), либо можно сделать следующий шаг — к психотехническому состоянию «принятия» Благородных истин и тем самым оказаться вне «вершин» концентрации внимания на дхармах.

В сосредоточении сознания «вершины», указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», йогин впервые приобщается к шестнадцати аспектам Благородных истин. Подъем внутреннего тепла достигает сильнейшей степени, какая только возможна при концентрации внимания на дхармах, а благодаря концентрации внимания то, что было «увидено» мудростью в предшествующем состоянии сосредоточения сознания, приобретает окончательную форму. Иными словами, познавательный акт различения дхарм (классифицированных по пяти группам) в соответствии с шестнадцатью аспектами Истин приобретает свою завершенность. Комментатор Яшомитра поясняет, что это происходит внезапно (SAKV, с. 532). Оба корня благого, возникающие благодаря концентрации внимания на дхармах, — «внутреннее тепло» и «вершины» — оформляются как обретенные йогиним.

Однако Васубандху предостерегает от переоценки их значения йогиним и указывает, что не следует стремиться к воспроизведению этих состояний сосредоточения. Необходимо не удовлетворяться достигнутым и идти в своей практике дальше, в противном случае достигнутое превращается в препятствие для дальнейшего восхождения.

Появление двух других психотехнических корней благого становится возможным благодаря дальнейшему развитию состояний «внутреннее тепло» и «вершины». Но для этого требуется практика всех четырех видов концентрации внимания — на теле, чувствительности, сознании и на дхармах. «Внутреннее тепло» и «вершины» при этом становятся все более интенсивными по своей силе состояниями, последовательно проходя стадии слабой (слабой–слабой, слабой–средней, слабой–сильной), средней (средней–слабой, средней–средней, средней–сильной) и сильной (сильной–слабой, сильной–средней, сильной–сильной) степени выраженности.

Третий психотехнический корень благого — предварительная «готовность к принятию» (кшанти — букв.: терпение) Истин. Это готовность к принятию знания, имеющая три степени интенсивности — слабую, среднюю и сильную.

К Истинам необходимо притерпеться, настойчиво развивая соответствующую степень интеллектуальной восприимчивости. Так, на стадии «внутреннего тепла», отмечает Яшомитра, Истины радуют еще слабо, поскольку они могут быть легко утрачены (SAKV, с. 533). На стадии «вершин» интеллектуальная восприимчивость к знанию (смысловой вектор которого противоположен сансаре) возрастает до средней степени интенсивности. На стадии предварительной готовности к принятию Истин в качестве индивидуального опыта они в высшей степени желанны, но и эта сильная интеллектуальная восприимчивость имеет внутри себя, как было сказано, слабую, среднюю и сильную выраженность.

Слабая и средняя степени готовности к принятию знания оформляются аналогично корням благого «внутреннее тепло» и «вершины». Однако при их усилении благодаря практике четырех видов концентрации внимания — на теле, чувствительности, сознании и дхармах — развитие готовности к принятию Истин до-

стигается только посредством концентрации внимания на дхармах, а не как-либо иначе.

Сильная степень готовности к принятию знания имеет своим объектом, как указывает Васубандху, страдание, относящееся к чувственному миру.

Четвертый психотехнический корень благого именуется «высшие мирские дхармы». Готовность к принятию Истины страдания представляет собой явление сознания, наиболее близкое к высшим мирским дхармам. Именно страдание чувственного мира выступает объектом таковой готовности, поскольку йогин прежде всего должен познать и отвергнуть чувственный мир, отрешиться от этого грубого фундамента сансарного существования.

Практикуя состояния сосредоточения «внутреннее тепло», «вершины», готовность к принятию Благородных истин (то есть слабую степень «готовности»), йогин сосредоточивает сознание на страдании, возникновении, прекращении, пути применительно ко всем трем сферам существования — к чувственному миру, миру форм и к миру не-форм. Это означает, что объектами его сосредоточений выступают «противоядия» от аффектов, свойственных разворачиванию индивидуального потока дхарм в каждом из трех миров.

Йогин, благодаря способности различения дхарм, сначала «видит», что во всех трех мирах разворачивание потока причинно-обусловленных дхарм подчинено четырем аспектам страдания; что дхармы возникают в непрерывной последовательности, подчиняясь четырем аспектам возникновения; что их разворачивание может быть прекращено в соответствии с четырьмя аспектами прекращения; что прекращение процесса причинно-обусловленного разворачивания может осуществиться благодаря четырем аспектам пути. Но это только «видение», свойственное сосредоточению «внутреннее тепло».

Далее, на «вершинах» происходит нечто новое: все то, что было «увидено» мудростью, делается установкой памятования — сконцентрированное внимание начинает работать в русле увиденного. Однако пребывание сознания на «вершинах» никогда не затягивается — либо не хватает внутреннего тепла (успех в практике еще слаб), и йогин «падает с вершин», либо успех в практике развития внутреннего тепла и сосредоточения сознания значителен, и йогин продолжает восхождение, приступая к одновременной концентрации внимания не только на дхармах, но и на теле, чувствительности, сознании. В последнем случае успешный йогин достигает слабой степени состояния готовности к принятию Благородных истин.

Но как возникают средняя и сильная степени готовности? Только благодаря тому, что объектом сосредоточения сознания становится страдание чувственного мира, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы». Йогин ослабляет степень концентрации внимания на каждом из «противоядий» от аффектов мира форм и мира не-форм. В результате этого он в течение двух последовательных моментов времени сосредоточивает сознание на страдании чувственного мира. Так достигается средняя степень готовности к принятию знания.

Если рассматривать этот процесс более подробно, то необходимо сказать следующее:

— Йогин последовательно ослабляет концентрацию внимания на каждом из шестнадцати аспектов Благородных истин применительно к различению дхарм уровня мира не-форм, он тем самым выводит момент за моментом из поля сосредоточенного сознания каждый из этих аспектов, спускаясь по ступеням сосредоточения к миру форм;

— Йогин последовательно осуществляет то же самое применительно к миру форм;
— оставаясь на уровне чувственного мира, он сосредоточивает сознание только на двух аспектах Истины страдания — на непостоянстве и страдании в течение двух моментов времени.

Если йогину удастся осуществить последний шаг в течение одного момента, сосредоточив сознание непосредственно на страдании чувственного мира, говорит Васубандху, то имеет место сильная степень готовности к принятию знания. Она представляет собой именно моментальное состояние сознания, а не растянутое во времени.

Высшие мирские дхармы, как и сильная степень готовности к принятию знания, имеют своим объектом страдание чувственного мира, они моментальные и именно мирские. Они представляют собой сосредоточение сознания, соединенное с мудростью в непосредственном индивидуальном опыте йогина, и в этом смысле высшие мирские дхармы могут быть названы высшей мирской добродетелью, ибо они, по словам Васубандху, «самое лучшее из всего мирского». Эти моментальные состояния не имеют в индивидуальном потоке причинно-обусловленных дхарм йогина никакой однородной причины, то есть ничего подобного им в индивидуальном потоке нет.

Высшие мирские дхармы — моментальный результат практики. Как ярчайшая магниевая вспышка на момент высвечивает все предметы в мельчайших деталях и высокочувствительная фотопленка запечатлевает их, так и высшие мирские дхармы, возникая лишь на момент, высвечивают в сознании йогина страдание пяти групп причинно-обусловленных дхарм чувственного мира. Озаренный высшими дхармами, он оказывается в сильной степени готовности принять Истину страдания как состояние неутрачиваемого знания — знания, взрывающего прежний архетип отношения к миру. Высшие мирские дхармы, согласно буддийским представлениям, непосредственно порождают путь видения Истин, чистый, сверхмирской путь, устраняя свойство «быть обычным человеком» (притхагджана). Они, указывает Васубандху, привлекают благородных на путь видения.

Итак, «внутреннее тепло», «вершины», «готовность к принятию знания», «высшие мирские дхармы» — это явления сознания, называемые четырьмя психотехническими корнями благого. Как явления сознания все они суть дхармы, а их собственная природа — концентрация внимания. Именно в силу этого они называются в абхидхармистской традиции «относящимися к мудрости». Эти явления сознания опираются на пять групп, поскольку мудрость актуализируется в акте сознания с сопровождающими ее дхармами. Комментатор Яшомитра в связи с этим подчеркивает особое значение религиозной дисциплины, поскольку неукоснительное соблюдение буддийских обетов порождало в индивидуальном потоке дхарм йогина благой непроявленный материальный (то есть входящий в группу материи) элемент, соответствующий благим проявленным действиям (также относящимся к группе материи).

Такой акцент становится понятным, если иметь в виду, что чистую мудрость (свободную от притока аффектов) сопровождают «пять чистых групп». Это группы нравственности, созерцания, мудрости, освобождения, видения «знания пути освобождения». Как указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», первая из них включена в группу материи, а остальные — в состав группы формирующих факторов (АК, I. 26, с. 218). Чистая мудрость не свойственна «обычным людям», это состояние ума благородных. Они абсолютно укрепились в соблюдении дисциплины

обетов (в Пратимокше) и в чистой дисциплине (то есть дисциплине сосредоточения сознания, свободного от притока аффектов).

В традиции вайбхашиков была принята точка зрения, что все дхармы без исключения существуют реально, то есть они есть реальные сущности, обладающие собственным бытием, и не могут рассматриваться только в качестве единиц описания потока психосоматической жизни. Та либо иная дхарма включается в поток благодаря формирующему фактору — дхарме «обладание/владение». Если же какая-то дхарма устраняется из потока, это происходит благодаря формирующему фактору — дхарме «необладание». Именно в этом контексте вайбхашики и рассматривали устранение свойства «быть обычным человеком».

Во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху цитирует каноническое определение этого свойства, присутствующее в трактате «Джнянапрастхана»: «Что такое свойство быть обычным человеком? Это необретение благородных дхарм», — и поясняет далее: «А необретение и есть необладание... то необладание, которое не сменяется обладанием» (АК, II. 40, с. 475). Свойство «быть обычным человеком», указывает он, устраняется, когда устраняется дхарма «обладание», удерживающая в индивидуальном потоке дхарму «необладание благородными дхармами».

Высшие мирские дхармы и устраняют в индивидуальном потоке йогина формирующий фактор обладания «необладанием Благородными истинами». Однако сами высшие дхармы не связаны с индивидуальным потоком отношением «обретение/обладание». Высшие дхармы возникают не благодаря формирующим факторам «обретение/обладание» или «необретение/необладание», а в результате мощного развития внутреннего тепла и сосредоточения сознания. И, осмысливая это, важно учитывать тезис абхидхармистов: жизнеспособность есть опора внутреннего тепла и сознания (АК, II. 46, с. 487). Учитель Асанга так разъяснял жизнеспособность: «Это продолжительность жизни — период, полностью определенный прошлой деятельностью, в течение которого сохраняется самоидентичность живого существа» (AS, с. 11). Жизнеспособность, будучи индивидуальной жизненной энергией, служит опорой внутреннего тепла и сознания, «ибо именно она и есть причина их сохранения» (SAKV, с. 168).

Васубандху указывает, каким образом разворачивается процесс последовательной актуализации четырех психотехнических корней благого:

— при возникновении сосредоточения сознания «внутреннее тепло», объектом которого выступают три Благородные истины (страдания, возникновения, пути), актуализируется (то есть существует в настоящем времени) концентрация внимания на дхармах, а на подходе — четыре вида концентрации внимания (на теле, чувственности, сознании и на дхармах);

— когда объектом сосредоточения сознания «внутреннее тепло» выступает Истина прекращения страдания, концентрация внимания актуализируется в данный момент времени и в будущий, непосредственно следующий за ним; аспекты Благородных истин, подчеркивает Васубандху, во всех случаях соответствуют объекту концентрации; при усилении «внутреннего тепла», имеющего своим объектом три Благородные истины, может присутствовать любой из четырех видов концентрации внимания, а четыре будущих вида готовятся к актуализации;

— когда при усилении «внутреннего тепла» его объектом выступает Истина прекращения страдания, актуализируется только последний из четырех видов концен-

трации внимания (на дхармах), а на подходе — четыре вида концентрации внимания; все аспекты Благородных истин будут «увидены» мудростью в момент достижения всех четырех видов концентрации внимания;

— при возникновении сосредоточения сознания «вершины», когда его объектом являются четыре Истины, а также при его усилении на Истине прекращения страдания как на своем объекте последний из четырех видов концентрации внимания (на дхармах) относится к настоящему моменту, а четыре вида — к будущему; все шестнадцать аспектов Истин — на подходе к различению;

— при усилении «вершин» три Истины (страдания, возникновения, пути) выступают в качестве объекта сосредоточения сознания и любой из четырех видов концентрации внимания относится к настоящему моменту, а четыре — к будущему; все аспекты Истин присутствуют в поле сознания;

— при возникновении и усилении готовности к принятию знания последний из четырех видов концентрации внимания всегда относится к настоящему, а четыре — на подходе; аспекты Истин все актуально присутствуют;

— при актуализации высших дхарм последний вид концентрации внимания относится к настоящему моменту, четыре — к будущему; из аспектов актуально присутствуют в поле сознания только четыре, относящихся к первой Благородной истине, поскольку аспекты трех других Истин не являются объектами высших дхарм и поскольку сами высшие дхармы подобны пути видения.

Четыре состояния: «внутреннее тепло», «вершины», «готовность к принятию знания» и «высшие мирские дхармы» — это именно психотехнические корни благого, поскольку они последовательно ведут йогина к проникновению в суть Учения Бхагавана.

«Внутреннее тепло» и «вершины» рассматривались абхидхармистами как слабые в энергетическом отношении, «подвижные», «шаткие» корни, ибо йогин может их утратить. «Готовность к принятию знания» — состояние среднее в энергетическом отношении, и только «высшие дхармы» — по-настоящему энергетически сильное явление сознания.

«Проникновение» выступает синонимом различающего сознания, указывающим на истинную проницательность, свободную от аффекта «сомнение».

Проникновение — Благородный путь, устраняющий сомнение и приводящий к отчетливой словесной рефлексии относительно познанного: «Это — страдание», «Это — возникновение», «Это — прекращение страдания», «Это — путь».

Четыре психотехнических корня благого получили в абхидхармистской традиции название «дхармы, ведущие к проникновению». Эти явления сознания порождаются только благодаря практике сосредоточения; они никогда не проистекают только из слушания Учения или из рационального размышления об услышанном, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы».

На каких ступенях созерцания возникают «дхармы, ведущие к проникновению», то есть какова их сфера деятельности?

Они возникают в состоянии предварительного сосредоточения сознания («невхождения» в дхьяну), в промежуточной дхьяне и четырех «корневых», фундаментальных дхьянах мира форм. На высших ступенях сосредоточения, соответствующих миру не-форм, «дхармы, ведущие к проникновению», отсутствуют.

У кого из существ, населяющих буддийский космос, могут возникать дхармы, ведущие к проникновению в Учение Шакьямуни?

Актуализация этих дхарм может быть либо результатом соответствующей религиозной практики (о которой и говорилось выше), либо следствием занятий этой практикой в прошлом рождении.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что они возникают только у живых существ, населяющих чувственный мир, — у людей и богов. Три явления сознания — «внутреннее тепло», «вершины», «готовность к принятию знания» — порождаются в результате практики только людьми. Однако это возможно лишь на трех континентах, население которых имеет достаточно развитые психические способности, чтобы принять Дхарму и проникнуть в ее суть, — на континенте Джамбу, на Пурвавидехе (Восточная Видеха), на Апарагодании (Западное пастбище). Северяне — жители Уттаракуру — не посвящены в Дхарму, и перечисленные явления сознания у них не могут возникнуть в результате практики, а те, кто шел стезею проникновения в Учение в прошлой жизни, никогда не рождаются на Севере, поэтому у жителей Уттаракуру эти дхармы не актуализируются и как следствие прошлой деятельности. Яшомитра отмечает, что психические способности северян слишком слабы, чтобы у них развились три психотехнических корня благого (о четвертом и говорить не приходится). Итак, на Уттаракуру рождаются люди, генетически неготовые принять Учение Шакьямуни. А самые способные к его постижению рождаются на Джамбудвипе — на континенте, где и располагаются два сакральных центра: дерево Джамбу (плоды которого сладки и очень вкусны) и алмазный трон бодхисаттв (восседая на нем, все они и практикуют йогическое сосредоточение, подобное алмазу, устраняющее последние аффективные оковы сознания и дарующее просветление).

У богов чувственного мира три указанных явления сознания актуализируются лишь как следствие прошлой (в человеческом рождении) практики. Что же касается четвертого психотехнического корня благого, то он может порождаться и у людей, и у богов.

И мужчины, и женщины, согласно буддийским представлениям, способны в перспективе достичь Нирваны. Оба пола могут быть причастны к практике порождения психотехнических корней благого. Однако абхидхармисты указывали на определенную закономерность. Мужчины и женщины, обретшие в настоящем рождении такие состояния, как «внутреннее тепло», «вершины», «готовность к принятию знания», смогут актуализировать их как в мужском, так и в женском будущем рождении — пол при этом не играет никакой роли. Четвертый психотехнический корень благого также доступен и мужчинам, и женщинам. Но в будущем рождении высшие мирские дхармы актуализируются только при условии обретения мужского тела. Женщина, реализовавшая высшие мирские дхармы, с необходимостью обретает в новом рождении принадлежность к мужскому полу, то есть сознание, связанное прежде с женским телом и, соответственно, со всей полнотой психоэмоциональных и социальных женских обусловленностей, освобождается от них в новом рождении благодаря прошлому соприкосновению с высшими мирскими дхармами. Но что означает данный тезис?

Буддийская доктрина исходила из признания природного, то есть физического и психоэмоционального, неравенства полов, но при этом не дискриминировала женщин относительно их религиозных возможностей. Не только мужчинам, но и женщинам был открыт доступ к религиозному обучению, к практикам, гарантирующим проникновение в суть Учения. Более того, утверждалось, что практика достижения высших мирских дхарм ведет к ликвидации природного неравенства полов в бу-

душем рождении благодаря устранению женской природы. Однако это означало и тот факт, что настоящее женское рождение указывает на нереализованность высших мирских дхарм в прошлом рождении. Женщина в настоящем рождении может обрести архатство и тем самым религиозно возвыситься над мужчинами, не достигшими такого статуса, но ее достижения не имеют укорененности в прошлой деятельности, о чем и свидетельствует женское тело. Именно в силу этого, согласно правилам Винаи, даже религиозно продвинутая монахиня всегда обязана первой приветствовать монаха, будь она хоть ста лет от роду, а он — юноша, только вчера возложивший на себя монашеские обеты. Таким путем в буддизме были насыщены новым религиозно-идеологическим смыслом исходно патриархальные устои индоарийского общества.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает на то существенное обстоятельство, что дхармы, ведущие к проникновению в Учение, могут быть утрачены.

Благородный, в отличие от обычного человека, утрачивает их не в результате смерти или деградации, но только потому, что он оставляет ту либо иную ступень существования (состояния созерцания), где они и были обретены. Благородный продолжает восхождение, не останавливаясь на достигнутом, не цепляясь за те явления сознания, которые служат лишь инструментом проникновения, а не его целью. Необходимо иметь в виду, что статус благородной личности он обрел в прошлом рождении, его нынешняя практика укоренена в прошлой деятельности.

Неблагородный, то есть обычный человек, приступивший к буддийской религиозной практике только в этом рождении, может утратить явления сознания, ведущие к проникновению, по причине смерти, если не успевает приобщиться к благородным дхармам. Смерть разрушает самотождественность потока дхарм, и в будущей жизни все достижения придется осуществить как бы с чистого листа.

Обычный человек может утратить «внутреннее тепло» и «вершины» также и по причине деградации — внезапного выпадения из этих состояний сосредоточения сознания, чего никогда не случается с благородными. Но если ему удастся достигнуть готовности к принятию знания и высших мирских дхарм (разрушающих свойство «быть обычным человеком»), то и обычный человек из этих состояний уже не выпадет.

Если два названных явления сознания связаны с «корневыми», фундаментальными дхьянами, то видение Истин возникает в этой жизни, указывает Васубандху. Йогин, практикующий сосредоточение сознания, соответствующее фундаментальным ступеням существования, то есть ступеням мира форм, и достигающий готовности к принятию знания, а затем — и высших мирских дхарм, осознает крайнюю степень мучительности пребывания в сансаре. Именно это и провоцирует созревание Истин в данном, а не другом рождении.

Если эти состояния были утрачены в прошлом рождении по причине смерти, как это и бывает с обычным человеком, они обретаются заново. Иными словами, в данном случае речь не идет о возобновлении обладания теми успехами, которые были достигнуты прежде, поскольку в прошлом не была обретена отрешенность от чувственного мира. Только она одна позволяет без усилий обрести именно то, что возникло в прошлом. Обычному человеку придется заново прилагать усилия, обретая новое, а не утраченное ввиду смерти.

Очень важна при этом роль компетентного учителя, направляющего практику йогина. Такой учитель обладает знанием, до какого уровня добрался ученик в прошлой жизни — какое именно состояние он утратил. Это позволяет начать практику с утраченного уровня: учитель указывает способ восхождения к такому, а не иному

явлению сознания. Если же компетентный наставник отсутствует, йогину следует приступить к практике с самого начала — с подъема внутреннего тепла.

Вообще говоря, абхидхармисты отнюдь не считали факт утраты однозначно дурным — ведь дхармы, ведущие к проникновению, утрачиваются не только обычными людьми, но и благородными. Кроме того, возможны и желательные утраты — например, весьма не худо утратить свойство «быть обычным человеком», ибо оно разрушается в момент обретения пути видения Истин. Таким образом, есть утраты как таковые и есть утраты вследствие деградации, но сущность обеих — необладание.

Утрата вследствие деградации провоцируется ошибкой в осуществлении практики — аффективной погрешностью в работе сознания, которая размывает его сосредоточение, рассеивает концентрацию внимания, и йогин выпадает из состояний «внутреннее тепло» или «вершины». Не зря эти два психотехнических корня благого именуются подвижными — любая аффективная помеха способна их расшатать и вовсе уничтожить.

Однако если ошибки отсутствуют, йогин, обладающий явлением сознания «внутреннее тепло» и не переоценивающий свой успех, утрачивает это состояние при переходе на «вершины». Но и их он покидает благодаря обретению готовности к принятию знания, сменяющейся в свой черед высшими мирскими дхармами. Все эти последовательные утраты вызваны специфическим благим качеством — обретением свойства устремленности к Нирване (паринирванадхарма). Именно утрата «внутреннего тепла» ради достижения более высоких состояний и рождает это свойство, пронизывающее практику йогина целостным смыслом.

Но чем же в таком случае «внутреннее тепло» отличается от того, что способствует освобождению (мокшабхагия)? В четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху говорит о трех различных видах блага — о благе религиозной заслуги (пуньябхагия), о благе освобождения и о благе проникновения (нирведхабхагия). Религиозная заслуга — скрытый от непосредственного восприятия непроявленный элемент, включающийся в состав индивидуального потока дхарм того, кто совершает проявленные достойные действия: подносит пищу монахам, собирающим подаяние, и дары монашеским общинам (в том числе и недвижимость — плодородные рощи, земельные угодья и т. п.), буддийским ступам — памятникам во славу Учения (то есть Бхагавану Будде), кормит бездомных или диких животных из сострадания к рожденным в низкой форме существования и т. п. Благо религиозной заслуги ведет к обретению «белой», благой кармы — новому рождению среди богов чувственного мира или среди людей — в высокой социальной страте, достойном, добродетельном и состоятельном семействе и к прочему мирскому благополучию. Благо освобождения — это нечто иное, обнаруживающееся в момент слушания буддийской проповеди. «Если на теле у того, кто услышал проповедь, объясняющую всю боль и страдание нескончаемого круговорота рождений, несуществования «Я» и совершенные качества Нирваны, поднимаются волосы, если у него начинают литься слезы, то он обладает корнями блага, связанного с освобождением», — говорит Васубандху. Он уподобляет эти признаки цветению злаков на полях земледельцев в сезон дождей: видя лишь самое начало цветения, можно быть уверенным — закрома не останутся пустыми (АКВ, IV. 17–20). Таким образом, благо освобождения — это присутствие в индивидуальном потоке дхарм трех таких явлений сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество. Эти три корня благого, пусть даже в слабой степени развития, свойственны всем людям. Проповедь Учения Бхагавана пробуждает их, о чем и свидетельствуют психосоматические признаки религиозного подъема — экстатиче-

ские слезы и прочее, чему нет мирской причины. Именно поэтому благо, связанное с освобождением, как подчеркивает Васубандху, неизбежно станет дхармой совершенной Нирваны у того, в ком оно возникло. Однако три корня благого нетождественны четырем психотехническим корням благого — благу проникновения. Когда оно возникает и аффективные препятствия (ошибки в осуществлении практики) отсутствуют, обладание путем видения Благородных истин весьма близко.

Резюмируя сказанное, необходимо отметить, что благо освобождения и благо проникновения — факторы, чуждые мирскому, напрямую ему противостоящие, и в этом состоит их сходство. Но они различны относительно сроков реализации высшей цели Учения в индивидуальном опыте: благо освобождения — первое переживание религиозного смысла человеческого рождения, благо проникновения — непосредственное приближение к истинному видению реальности как она есть, но достигнуть этого едва ли возможно в пределах одной человеческой жизни.

Каковы перспективы йогина, соприкоснувшегося с опытом проникновения в суть Учения?

Тот, кто обрел состояние «вершины», говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», даже при его утрате не отсекает трех корней благого — не теряет такие благие явления сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество. Это означает, что факт падения с «вершин» сам по себе еще не приводит к ликвидации трех корней благого. Они, вообще говоря, выкорчевываются очень непросто — только крайние нигилисты, отрицающие реальность добра и зла, существование благой и неблагой кармы и благородных личностей, способны отсечь в своем потоке дхарм корни благого. Но и подобным еретикам не удастся расстаться с ними навсегда. Кармический плод ложных нигилистических воззрений в их экстремальном проявлении будет, разумеется, созревать в зловещем аду Авичи. Но в момент смерти крошечника, как уже упоминалось выше, корни благого возродятся в потоке дхарм, и снова будет обретено человеческое рождение. С буддийской точки зрения, попытка отрицания добра и зла, убежденность в их относительности — это зловерная нелепость, аффективное упорство в крайнем невежестве, а не какая-либо достойная осмысления immoralная теория. Буддисты древней и раннесредневековой Индии усматривали в проявлениях религиозного нигилизма верх человеческой глупости, опасный аффективный маразм, но не более того.

Однако, утратив состояние «вершины», йогин, к сожалению, может совершить какое-либо серьезное преступление и вследствие этого обрести дурную форму рождения.

Это означает, что практика «внутреннего тепла» и «вершин» еще не является преградой для дурного пути деятельности, мотивированного алчностью, враждой либо невежеством, ибо указанные аффекты устраняются полностью лишь благодаря обретению отрешенности от чувственного мира. Васубандху подчеркивает, что даже возможно совершение какого-либо из смертных грехов — действий, ведущих к адскому рождению без промежуточного (отделяющего смерть от нового рождения) существования.

Йогин, обретший состояние готовности к принятию знания, а затем утративший его по причине смерти, никогда не рождается в дурных формах существования — среди нараков (обитателей адских узилищ), претов (голодных духов) или среди животных. Такая закономерность объясняется устраненностью аффектов, свойственных этим ступеням развертывания сознания в чувственном мире. Именно готовность к принятию знания порождает в потоке дхарм йогина «свойство неподверженно-

сти» некоторым формам существования и типам рождения, рождению с телесными изъянами, восьмому и последующим существованиям, а также аффектам, которые устраняются посредством практики видения Благородных истин.

Под «типами рождения» имеется в виду четырехчленная абхидхармистская типология способов появления на свет людей — из яйца (так были рождены некоторые персонажи буддийской религиозной мифологии, например стхавиры Шайла и Упашайла, произошедшие от скопы), из материнского лона, из экссудата лопнувшей опухоли (так появился на свет Мандхатар, сын легендарного царя Упошадхи, таким же способом родились, в свою очередь, и сыновья Мандхатара — из опухоли на его колене) и способом саморождения (как люди первой космической эры). Йогины, достигшие готовности к принятию знания, никогда не рождаются ни из яйца, ни из опухолевого экссудата (то есть из жидких выделений лопнувшей опухоли и их испарений).

Не рождаются они также на Уттаракуру или среди бессознательных существ, населяющих обитель Великих Брахманов в мире форм. Это и очевидно: на Уттаракуру нет места тем, кто обладает сильными психическими способностями, а у йогина они хорошо развиты; в обители Великих Брахманов рождаются лишь те, кто в прошлой жизни предавался брахманистской йоге — практике бессознательно-го сосредоточения, ошибочно принимая его за состояние освобождения.

В будущем рождении такие йогины никогда не обретают тела, пораженного сексуальным дефектом, — они не могут быть евнухами от природы и не подвергаются кастрации, не может быть им свойственна и двуполость. Перечисленные изъяны дурно влияют на психику, которая все более расшатывается в силу аффективной неустойчивости, а свойство устремленности к Нирване, обретенное йогиним в прошлой жизни, несовместимо с подобной психической неполноценностью.

Что же касается «восьмого и последующих существований», то Яшомитра поясняет: йогин, утративший по причине смерти состояние готовности к принятию знания, достигает полной и совершенной Нирваны самое позднее в седьмом повторяющемся существовании.

Если утраченная готовность к принятию знания была слабой, указывает Васубандху, то обретенное «свойство неподвижности» распространяется только на дурные формы существования. Если же готовность была сильной, то новое рождение окажется не подверженным и всему прочему.

Вступление в духовную семью: шраваки, будды, пратьекабудды

Разъяснив следствие различных видов утраты психотехнических корней благого, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к специальному анализу блага проникновения в связи с буддийской религиозной персонологией — учением о типах религиозных подвижников.

Религиозная персонология играет важную роль в буддийском теоретическом умозрении, поскольку типы религиозных подвижников рассматривались как варианты практического осуществления истинной цели человеческого существования — победы над страданием, выхода из круговорота рождений. Высший персонологический тип представляет собой Будда Бхагаван, Просветленный Обладатель блага. Благодаря подвижничеству он обрел совершенства для себя и для пользы других.

Он познал природу реальности — подверженность индивидуального потока любой формы психосоматической жизни трем принципам страдания (страданию как таковому, страданию вследствие обусловленности, всепроникающему страданию). Он выявил причину этого — аффекты и мотивированные ими действия. Он постиг, что человеческая форма существования сознания дает шанс устранения аффектов и тем самым — прекращения страдания. И наконец, он обрел средство полного уничтожения аффектов. Его просветление соединяло в себе два вида знания: аффекты уничтожены, они никогда больше не возникнут. Таким образом, в акте абсолютного, высшего просветления он одержал для себя победу над страданием. Но одновременно он создал и метод, следуя которому живые существа в человеческой форме рождения могут преодолеть неведение, он проторил путь к победе над страданием для других. Именно поэтому он именуется Бхагаваном — обладателем блага, подаваемого другим.

Буддийская традиция сохранила предание о прежних рождениях Бхагавана Будды. Так, в одном из них он одержал победу над страданием только для себя и благодаря этому обрел полную отрешенность от чувственного мира, но еще не создал метод для других, не вступил на стезю проповеди учения о несуществовании «Я». Он был тогда просветленным только для себя, то есть пратьекабуддой (или пратьекой). Согласно буддийским представлениям, возможность достигнуть просветления собственными усилиями, помимо следования методу, реально существует, и есть особый персонологический тип подвижников, пробивающихся сквозь тьму неведения самостоятельно, — это пратьекабудды. Они не обладают решимостью действовать ради пользы других и в силу этого не могут именоваться «Бхагаван».

Бхагаван Будда привлек к себе учеников, которые слушали его наставления и следовали его методу, обучаясь Дхарме. Они, обретшие плоды обучения и достигшие архатства, назывались шраваками, и это наименование закрепилось за теми последователями Бхагавана Будды, кто стремится к достижению Нирваны, опираясь на его метод. Шравака как персонологический тип — это преемственная фигура, подвижнически подражающая Шакьямуни — Архату, победителю аффектов, и передающая метод ученикам.

Буддийская религиозная персонология содержит в себе различные типологии, имеющие целью разъяснить те либо иные аспекты практического осуществления целей религиозной жизни. Однако Бхагаван Будда в любой из них рассматривается как универсальный персонологический тип. Так, теоретики Винаи, как указывает Яшомитра, разработали четырехчленную типологию, включающую типологический класс «обычный человек» (SAKV, с. 3). В ней выделены следующие персонологические типы: «будда, не являющийся бхагаваном» — пратьекабудда; «бхагаван, не являющийся буддой» — бодхисаттва в последнем рождении; «Будда Бхагаван»; «обычный человек». Иными словами, данная типология предлагает четыре варианта ответа на вопрос, какими религиозными совершенствами может обладать человек. Пратьекабудда обладает совершенствами для себя, но не для пользы других: он не следует, будучи просветленным, практике парамит — запредельных добродетелей, адресованных живым существам, увязшим в сансаре, утопающим в океане страдания. Бодхисаттва в последнем рождении, напротив, ревностно практикует парамиты, хотя и не обрел еще состояния высшего просветления, он обрел совершенства для других, но не для себя (бодхисаттва — существо, стремящееся к просветлению). Бхагаван Будда обрел всю полноту совершенства — это высший и одновременно универсальный персонологический тип, которому противостоит «обычный

человек», не обладающий религиозными совершенствами ни для себя, ни для других.

«Обычный человек» как персонологический тип имеет специальное определение — «стоящий вне пути». Оно указывает, что типологический класс «обычный человек» очень широк: он включает в себя буддистов, не соприкоснувшихся с благом проникновения, и буддийских йогингов, еще не достигших высших мирских дхарм — явлений сознания, разрушающих свойство «быть обычным человеком». Кроме того, к этому же классу причисляются и небуддийские религиозные подвижники, практика которых не ведет к обретению истинного знания (то есть развивается в пределах сансары, не искореняя аффектов окончательно), и все прочие люди, опьяненные сансарой и жаждущие утвердиться в ней.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы», анализируя благо проникновения, исходит, однако, из абхидхармистской типологии, разработавшейся кашмирскими архатами, легендарными авторами «Вибхашы». В основу выделения персонологических типов в ней положены следующие признаки: степень полноты обретенного истинного знания, способ его достижения и польза для других живых существ. Соответственно этому абхидхармистская типология буддийских религиозных подвижников содержит три типологических класса: шраваки, будды и пратьекабудды.

Для понимания смысла этой типологии, прошедшей сквозь всю историю буддизма, важно иметь в виду, что типологические классы именуются в ней термином «готра» (букв.: род, семейство). В индийской традиционной культуре этот термин обозначал большую семью, «фамилию», родословная которой восходит к конкретному предку, родоначальнику, от которого поколения мужчин наследовали религиозные верования и профессиональные занятия, собственность и знание, какие именно женщины (по своей социально-религиозной принадлежности) не запрещены для брака членам данной фамилии. Готра существовала в рамках конкретной общественной страты — варны и касты. Ее имущественный статус мог измениться, но религиозный и социально-профессиональный не менялся никогда. Старейшины готры обладали полнотой понимания устоев и обычаев традиционной жизни, среднее поколение в своей деятельности опиралось на их авторитет и опыт, а для младшего поколения любой из старших по возрасту родственников-мужчин являлся в первую очередь наставником. Показательно, что юноша, обращаясь к любому из родственников старше себя, называл его «гуру» («наставник»). Это было не только данью уважения, нормой традиционного этикета, но и прямым свидетельством готовности воплотить в своей жизни достойные качества старших членов готры, готовность наследовать семейную стезю.

В буддийской религиозной персонологии термин «готра» подвергся переосмыслению, его значение было перенесено на классы религиозных подвижников. Готра — это символическое духовное семейство, принадлежность к которому определялась не кровно-родственными узами, а сознательным выбором. Это особенно важно, ибо свидетельствует о духовной революции, свершенной Бхагаваном Буддой. Освященные традицией, сакрализованные кровно-родственные связи стали рассматриваться как нечто сугубо мирское, обусловленное сансарой, а на первый план выдвинулся фактор решимости влиться в духовное семейство, и правом выбора наделялись не только мужчины, но и женщины — ведь и они вошли в сообщество первых шраваков.

Васубандху указывает, что благо проникновения (психотехнические корни благого) бывает трех видов — присущее семейству шраваков, присущее семейству будд и присущее семейству пратьеков.

Шраваки достигают архатства, слушая наставления, размышляя над услышанным и практикуя сосредоточение сознания. Они вступают на Благородный (сверхмирской) путь видения Истин благодаря последовательному обретению четырех психотехнических корней благого — «внутреннее тепло», «вершины», готовность к принятию знания и высшие мирские дхармы. Обретение каждого из состояний предполагает устранение, или утрату, предыдущего, а после устранения высших мирских дхарм открывается возможность сверхмирского пути, который не от мира.

Семейство шраваков, их благородная готра восходит к первым ученикам Будды Бхагавана, получившим наставления и метод победы над страданием от Учителя истины. Долг архатов — поддерживать линию преемственности знания, передавая традицию обучения Дхарме от учителя к ученику. И они располагают для этого необходимой властью над собственной жизнью и смертью: победив черное зло аффектов, шраваки одолевают тем самым и зло смерти. Они обладают способностью продлить свои дни, несмотря на ветхость тела или смертельную болезнь, если среди учеников не созрел достойный преемник, если враги Дхармы сильны, если монашеской общине угрожает раскол. Если же преемник преуспел, община солидарна и могущественна, а учение Шакьямуни процветает, находя опору в новых достойных последователях, то архат, будучи пожилым и недужным, вправе добровольно уйти из жизни. Долг его выполнен, и нет смысла затруднять других своими немощами. Он, обладая высокой энергией сосредоточения, способен прервать бесполезное существование, погрузившись в четвертую дхьяну мира форм. Разъясняя природу власти шраваков над продолжительностью собственной жизни, Васубандху цитирует каноническое изречение: «Тот, кто был привержен воздержанию и достойно следовал путем [Дхармы], испытывает радость при исчерпании жизни, как если бы он избавился от болезни» (АК, II, 10, с. 439).

Готра шраваков устремлена к Нирване. Но, обретая совершенное знание для себя благодаря методу Будды Бхагавана, они сохраняют Учение для пользы других. Для обучающегося Дхарме, достигшего состояния готовности к принятию знания, пребывание в сансаре становится мучительным, он проникается терпением, необходимым для обретения высших мирских дхарм и скорейшего вступления на Благородный путь. Это терпение и есть готовность к принятию знания, интеллектуальная восприимчивость. Именно в силу этого в буддийской традиции благородная готра шраваков характеризуется как «проникнутая терпением».

Семейство будд объединяет в себе религиозных подвижников, утвердившихся в решимости действовать на пользу других живых существ, опираясь на практику парамит. Их вдохновляет образ Бхагавана Будды, вооруженного запредельными добродетелями «бодхисаттвы в последнем рождении», главная из которых — великое сострадание. То, что является пользой для других, члены готры будд рассматривают как пользу для самих себя, стремясь обрести способность извлекать других из океана страдания. Они, еще не достигнув высшего просветления, добровольно возлагают на себя обет вести деятельность Бхагавана после ухода Шакьямуни в паринирвану: «В этом слепом мире, лишившемся поводыря, да явлюсь я Буддой, заступником всех незащитных!» (ЭА, III, 96, с. 192). Однако путь бодхисаттв длителен и чрезвычайно тяжел: они достигают высшего совершенного просветления в течение «трех неисчислимых калп» — космических циклов, продолжительность которых сложно выразить математическим языком, — благодаря обретению шести запредельных добродетелей и свершению сотен тысяч дел, крайне затруднительных

для исполнения (ЭА, III. 94, с. 186). Это «бесплатные слуги» (как называет бодхисаттв Васубандху) всех без исключения живых существ.

Но каковы психотехнические корни благого, присущие готре будд? Васубандху указывает, что, реализовав состояния «внутреннее тепло» и «вершины» и последовательно устранив их, можно влиться в это семейство, проникнутое решимостью действовать ради пользы других. Однако если уже достигнута готовность к принятию знания, вступить в готру «бесплатных слуг» невозможно, поскольку этот третий психотехнический корень благого, будучи обретенным, препятствует погружению в дурные формы рождения. А бодхисаттвы иногда волевым усилием осуществляют такое погружение, когда оно необходимо для выполнения их миссии.

Семейство пратьекабудд объединяет тех подвижников, «кто достигает просветления собственными усилиями, без [слушания] наставлений; они побеждают самих себя, но не других» (ЭА, III. 94, с. 188). В эту готру, проникнутую решимостью обрести просветление даже в отсутствие учителей и наставников, вдохновляемую образом Бхагавана Будды, прошедшего путь пратьеки в своем кармическом прошлом, включены два персонологических подтипа — «живущий в сообществах» и «подобный носорогу» (или «носорог», то есть одиночка, отшельник). Васубандху придерживался той точки зрения, что «живущие в сообществах» — это название пратьеков, которые во времена проповеди Шакьямуни обучались Дхарме, то есть были причастны к среде первых шраваков, и достигли определенного прогресса в обучении, но просветлели значительно позднее и только благодаря собственным усилиям. Кроме того, он приводит и иное толкование: «живущие в сообществах» — это «обычные люди», предававшиеся некогда коллективному аскетизму, практикуя его крайние формы, отвергнутые Бхагаваном Буддой. Они достигли просветления, отбросив неэффективный экстремальный аскетизм и подражая некоей обезьяне, имитировавшей практику пратьекабудды-отшельника, которую она имела случай подглядеть (ЭА, III. 94, с. 188). Таким странным и удивительным путем это сообщество «обычных людей» добилось устранения аффектов, и каждый из них обрел тем самым пользу только для себя. «Носорог» идет к просветлению в течение весьма длительного срока. На протяжении ста великих кальп (полных космических циклов) он упражняется в добродетельном поведении (шила), сосредоточении сознания (самадхи) и различении дхарм (праджня) — триаде, образующей необходимые условия просветления. Тем не менее этот путь без учителя позволяет прийти к просветлению даже в такие периоды космического цикла, когда человечество духовно истощается и начинают преобладать тенденции вырождения (ЭА, III. 94, с. 187–188).

Васубандху отмечает, что пратьеки отнюдь не лишены сострадания — зачастую ради помощи живым существам они пользуются своими риддхическими (то есть сверхнормальными) способностями. Они также обладают специальными знаниями, позволяющими успешно проповедовать Дхарму. Однако, будучи приверженцами отшельнического образа жизни, пратьеки воздерживаются и от проповеди, и от привлечения учеников — то ли «не отваживаются посвятить себя делу объяснения другим глубокого Учения», то ли опасаются контакта, нарушающего состояние сосредоточения (ЭА, III. 94, с. 189). Учитель Сангхабхадра полагал, что «носороги» хотели бы проповедовать учение об отсутствии «Я», но им не хватает уверенности в себе, их уму свойственна некоторая робость (L'AK, III. с. 196, примеч. 5).

Если йогин желает войти в готру пратьекабудд, но уже реализовал состояния «внутреннее тепло», «вершины» и готовность к принятию знания, говорит Васубандху, он должен устранить эти состояния. Необходимо учитывать, что при достиже-

нии высших мирских дхарм вступление на Благородный (сверхмирской) путь может произойти очень быстро, а это исключает присоединение к семейству пратьеков — они обретают отрешенность от аффектов чувственного мира благодаря мирскому, а не сверхмирскому пути.

Бодхисаттвы (члены семейства будд), как и пратьеки, достигают просветления посредством мирского пути, однако это в определенном смысле противоположные персонологические типы. Йогин, укрепившийся в решимости сделаться пратьекабуддой, не может одновременно с этим укрепиться и в решимости действовать на пользу другим живым существам — нельзя одновременно стремиться и к отшельническому образу жизни, и к деятельности «бесплатного слуги».

Сравнивая пратьеков и шраваков с Бхагаваном Буддой как высшим, универсальным персонологическим типом, Васубандху указывает, что они, подобно Шакьямуни, уничтожили заблуждения относительно чувственного мира, отвергнув аффекты, присущие сознанию в этой космической сфере существования, и освободившись от аффективного неведения. Тем не менее у шраваков и пратьеков еще сохраняется незагрязненное аффектами незнание относительно свойств Будды и объектов, крайне удаленных во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов (АК, I. 1, с. 192). Иными словами, просветление пратьеков и чистая мудрость шраваков не имеют той степени полноты, которой обладает Бхагаван Будда, несравненный Лев Дхармы.

Итак, благо проникновения различается в зависимости от принадлежности религиозного подвижника к какой-либо из трех готр — к шравакам, буддам или пратьекабуддам. Шраваки устремлены к Благородному пути видения Истин, «срезающему» аффекты, как остро наточенный нож. Фактор решимости, свойственный этому семейству, направлен на обретение чистой мудрости, и поэтому шраваки должны предварительно овладеть всеми четырьмя психотехническими корнями благого. Стезя их подвижничества обозначена линией преемственности знания от учителя к ученику и восходит к общине личных учеников Шакьямуни, получивших наставление в Истинах из его уст.

Благо проникновения, свойственное семейству будд, обусловлено решимостью действовать ради пользы других, усматривая в ней пользу для себя. Йогину, вступающему в это семейство, достаточно реализовать только два психотехнических корня благого — «внутреннее тепло» и «вершины». А затем практика парамит и сотни тысяч труднейших дел будут способствовать обретению просветления по истечении «трех неисчислимых кальп».

Благо проникновения, свойственное семейству пратьекабудд, обусловлено решимостью просветлеть для себя и благодаря лишь собственным усилиям. Йогину, принявшему решение стать членом этой готры, достаточно реализовать лишь три психотехнических корня благого — «внутреннее тепло», «вершины» и готовность к принятию знания. Практика созерцания, продолжающаяся в течение трех великих кальп, уничтожает аффекты медленно, это подобно работе тупым ножом — скорее пилишь, нежели режешь, и с чудовищным усилием. Васубандху полагал, что выйти из этой готры невозможно, она «неотменяема», однако другие буддийские учителя думали иначе, полагая, что у пратьеки всегда остается шанс войти в семейство шраваков.

Зададимся вопросом, что имеется в виду под определением «благородная личность»? В широком смысле все буддийские подвижники могут быть названы благородными личностями, поскольку они отвергли состояние опьяненности сансарой, жажду обретать повторяющиеся существования в каком-либо из трех ее миров, по-

скольку страдание перестало быть приемлемым для них состоянием. Но в узком, терминологическом значении благородные личности — только те, кто идет к Нирване Благородным путем видения Истин и достигает архатства. Это не означает, что их готра лучше прочих двух, но указывает на тип той практики, которую они избрали для скорейшего уничтожения аффектов и расставания с сансарой, блуждание в которой слишком мучительно для них.

На завершающем этапе, непосредственно связанном с обретением просветления, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», и Бхагаван Будда, и пратьека, «подобный носорогу», достигают его с опорой на четвертую дхьяну — высшую фундаментальную ступень сосредоточения сознания из соответствующих миру форм. Это объясняется особой интенсивностью и неколебимостью сосредоточения, присущего данной дхьяне. Именно пребывая в ней, и Бхагаван Будда, и «носорог» приходят к двум видам совершенного знания: аффекты уничтожены, они никогда больше не возникнут. Иными словами, просветление предполагает окончательное устранение аффектов в их взрывной, проявленной форме и в форме скрытой аффективной предрасположенности.

Васубандху подчеркивает, что и Учитель (то есть Бхагаван Будда), и «носорог» достигают просветления в течение одной асаны, одного непрерывного сидения, последовательно восходя от состояний, ведущих к полному проникновению, до акта просветления включительно. Необходимо, однако, не упускать из виду тот факт, что для «носорогов» эта завершающая асана — конечная точка их пути, продолжающегося три великих кальпы, то есть их предшествующая практика неуклонно возобновлялась во многих рожденьях. Что же касается Бхагавана Будды, то он подступает к завершающей асане, уже обладая полной отрешенностью, достигнутой прежде, и благодаря ей обретает просветление без усилий.

Васубандху отмечает, что некоторые учителя трактуют завершающую асану иначе. Согласно их точке зрения, она непрерывно длится, начиная не с продуцирования состояний, ведущих к полному проникновению, а с предварительной стадии — с практики созерцания отвратительных объектов, предшествующей обретению психотехнических корней благого. Эти учителя, говорит Васубандху, считают также, что наряду с «носорогом» существует и другой персоналогический подтип пратьекабудд, которому доступна перемена готры. Причастные к этому подтипу подвижники, которые в прошлых рожденьях шли к просветлению благодаря собственным усилиям, могут на завершающем этапе влиться в семейство шраваков и обрести благородный путь.

Благородный путь — это путь наиболее короткий, но, как подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», даже самый быстрый, самый успешный из йогинов, исполнившийся решимостью вступить на него, достигает Нирваны, предпринимая соответствующие усилия не менее чем в течение трех смежных рождений. Тот, кто пришел к решению обрести благо полного проникновения в суть Учения, должен сначала обрести благо освобождения («благо, ведущее к освобождению»). Последовательность духовного прогресса в трех смежных жизнях предполагает взращивание блага освобождения в первой из них, во второй — возделывание блага проникновения посредством йогической практики, а в третьей — обретение Благородного пути.

То, что ошибочно принимается еретиками (то есть небуддистами) за вечное существование неизменной личностной субстанции, «Я», которое необходимо якобы лишь очистить, — это в реальности есть индивидуальный поток дхарм, протекаю-

щий сквозь каждый момент времени от рождения к рождению в непрерывной причинно-обусловленной последовательности. Благодаря взращиванию блага, ведущего к освобождению, возделыванию состояний, ведущих к проникновению, и вступлению на Благородный путь индивидуальный поток дхарм созревает и приходит к полному освобождению.

Из чего же произрастает благо, ведущее к освобождению, необходимое условие духовного созревания? Оно, в отличие от блага проникновения, рождается из слушания наставлений и рационального размышления над услышанным, оно не может возникнуть из практики сосредоточения сознания. Иначе говоря, бессмысленно пытаться практиковать психотехнические процедуры, если не усвоено прежде буддийское мировоззрение, если не изучено наследие Бхагавана Будды и человек не руководствуется его наставлениями в своей жизнедеятельности.

Благо, ведущее к освобождению, рождает три вида действий — телесные, словесные и ментальные (побуждающие помышления), которые, в свою очередь, также способствуют освобождению. Помышление, ментальный импульс-побуждение, проникнутый не-алчностью, не-враждой, не-невежеством, играет главную роль, ибо именно он и направляет телесное и словесное действия. Только ревностное стремление к освобождению придает делам и словам свойство способствовать освобождению. Подчеркивая и особо акцентируя важность этого тезиса, Васубандху указывает, что человек порождает состояния, ведущие к освобождению, даже если он только однажды подаст милостыню монаху или обещает соблюдать хотя бы одно религиозное дисциплинарное предписание, будучи побуждаем именно стремлением к освобождению, а не каким-нибудь мирским вздором.

Но какие из пяти типов живых существ способны порождать благо проникновения — только люди или кто-либо еще? Необходимым условием возникновения блага освобождения выступают такие явления сознания, как мудрость и отвращение к мирскому. У богов есть мудрость (способность различения), но нет и в принципе не может быть отвращения к мирскому, ибо в божественных местопребываниях отсутствует страдание как таковое — голод, болезни, неудовлетворенность условиями существования, статусом и т. п. У животных нет ни мудрости, ни отвращения к мирскому — способность различения благого и неблагого у них не развита, а к миру они привязаны самым образом жизни, единством со своей экологической нишей как необходимым условием существования. У голодных духов и обитателей адских узилищ сильно отвращение к миру, приносящему по преимуществу мучение, но отсутствует мудрость. Таким образом, ни боги, ни животные, ни преты, ни нараки не способны порождать благо освобождения. Но и среди людей к этому способны не все. Исключение составляют северяне, населяющие континент Уттаракуру. У них отсутствует отвращение к миру, в котором им живется вполне неплохо. Нет у них и мудрости — они не способны различать благое и неблагое, поскольку они не получают религиозных наставлений (будды не приходят на этот континент) и не имеют интеллектуальной почвы для соответствующих размышлений.

Интуитивное постижение реальности и его духовные плоды

Завершив разъяснение сопутствующих проблем, автор «Энциклопедии Абхидхармы» возвращается к рассмотрению главного вопроса — последовательности интуитивного постижения Благородных истин.

Состояния, ведущие к проникновению, — это, как уже говорилось, «внутреннее тепло», «вершины», готовность к принятию знания и высшие мирские дхармы. Непосредственно из высших мирских дхарм возникает такое состояние готовности к принятию знания, которое не подвержено притоку аффектов. Это так называемая интеллектуальная восприимчивость к дхармическому знанию (дхарма-джняна-кшанти). Она отличается от полного знания тем, что сопровождается остаточным сомнением. Как явление сознания готовность к принятию дхармического знания не может сопровождаться притоком аффектов — это чистое, сверхмирское состояние, не обусловленное аффективной закономерностью развертывания потока дхарм. Однако в самом потоке присутствует аффект, называемый «сомнение», поскольку полное знание еще не обретоно.

Почему рассматриваемое состояние называется готовностью к принятию «дхармического знания»? Объектом этой готовности выступает страдание чувственного мира — «группы привязанности» (упадана-скандха), то есть пять групп причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов, развертывающихся в непрерывную последовательность и метафорически обозначаемую «Я».

Дхармическое знание — объект и цель состояния готовности. Дхармическое знание является естественно вытекающим результатом этого состояния. Поскольку дхармическое знание по своей сути чуждо аффектам, то и состояние готовности не подвержено их притоку. Васубандху дает поясняющий пример: о цветущем фруктовом дереве говорят словами «плодоносящее дерево».

Важно подчеркнуть, что в момент возникновения готовности сомнение еще не устранено, но состояние готовности есть «путь устранения» (праханамарга), поскольку оно и рождает знание, уничтожающее сомнение.

Готовность к принятию дхармического знания имеет еще одно специальное название — «вступление в состояние непреложности» (нијамавакранти). Теоретики Абхидхармы полагали, что йогин, достигший этого состояния, в будущем несомненно обретает взыскиваемые результаты («плоды») религиозного подвижничества — «вступление в поток», «возвращение (в сансару) один раз», «невозвращение» и архатство. Васубандху указывает, что вступление в состояние непреложности следует понимать как вступление «в несомненность абсолютного блага» (то есть Нирваны). Это непосредственное приближение к Нирване. Как только осуществилось вступление в состояние непреложности, йогин становится благородной личностью.

Абхидхармисты полагали, что свойство «быть обычным человеком» разрушается благодаря обретению высших мирских дхарм. Однако Васубандху считает, что эффективность устранения данного свойства достигается только в преддверии обретения дхарм благородной личности — вступлением в состояние непреложности. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» причислял высшие мирские дхармы (сознание и соответствующие явления сознания, образующие этот четвертый психотехнический корень благого) к разряду дхарм «обычного человека». Сторонники иной трактовки возражали, отмечая непротиворечивость данного аргумента их позиции: высшие мирские дхармы, хотя они и порождаются йогиним, еще не ставшим благородной личностью, противостоят свойству «быть обычным человеком». Они подкрепляли свое толкование примером — это подобно действию воина, вынужденного оседлать врага, чтобы затем убить. В тексте «Вибхаши» есть и другие аналогии: рулевой, направляющий корабль; погонщик, укрощающий своеволие слона, восседая на его спине; возница, оруduющий вожжами (идея очевидна — высшие мирские дхармы позволяют «обычному человеку» выйти за горизонт своей «обычности»).

Среди абхидхармистов была в ходу и еще одна точка зрения на эту проблему. Согласно ей, благодаря обретению высших мирских дхарм начинается процесс разрушения свойства «быть обычным человеком», а благодаря принятию дхармического знания оно и оказывается безвозвратно устраненным.

Проблема теоретической интерпретации устранения этого злосчастного свойства занимала абхидхармистов не из праздной приверженности к схоластическим спорам по поводу частных и второстепенных деталей. Бхагаван Будда говорил о разделении всех живых существ на три «кучи», три категории: утвердившиеся в истинном (то есть полностью устранившие аффекты и видящие реальность как она есть), утвердившиеся в ложном (опьяненные сансарой и, соответственно, не усматривающие в бессмысленно повторяющихся существованиях ничего худого, кроме хорошего) и не утвердившиеся ни в том, ни в другом. В контексте этой классификации проблема осмысления благой утраты свойства «быть обычным человеком» обретает свой реальный формат, обусловленный необходимостью придерживаться обоснованных критериев в оценке результатов религиозной практики.

Из готовности к принятию дхармического знания, говорит далее Васубандху, и возникает само «дхармическое знание страдания» (духкха дхарма-джняна) в различных сферах чувственного мира. Учитель Асанга в трактате «Абхидхармасамуччая» подробно разъяснил значение термина «дхармическое знание страдания», используя метод, подобный катехизису: «Что такое “страдание”? — Это Истина страдания. Что такое Учение о страдании? — Это наставление Бхагавана Будды относительно Истины страдания. Что такое знание Дхармы (то есть знание Учения, дхармическое знание)? — Это совершенное знание, исследующее Учение относительно Истины страдания на пути “приложения усилий”, на пути практики. Что такое готовность к принятию совершенного знания? — Это чистая (свободная от аффектов) мудрость, несущая в себе прямой опыт Истины страдания, опирающийся на мощь предшествующего анализа. Посредством именно такой мудрости и отбрасываются все те аффекты, которые должно отбросить благодаря практике видения страдания. Что такое дхармическое знание страдания? — Это знание, с помощью которого достигается освобождение от указанных аффектов сразу же после его принятия».

Тот же алгоритм, который реализуется в практике принятия дхармического знания страдания чувственного мира, разъясняет Васубандху, приложим и к процессу обретения соответствующего знания относительно мира форм и мира не-форм. Такая закономерность постижения Истины страдания означает, что во всех трех космических сферах дхармическое знание не подвержено притоку аффектов, то есть чистое.

Итак, первый и второй моменты интуитивного постижения Благородных истин, соответственно, связаны с готовностью к принятию (или — что то же самое — с актом принятия) дхармического знания и возникновением самого знания о страдании в чувственном мире. Содержаниями сознания в каждый из этих моментов времени выступает различие сущности дхарм.

Далее практика видения Благородных истин развивается по следующей схеме: третий момент сопряжен с принятием дхармического знания относительно «составного» объекта — страдания в мире форм и мире не-форм, а четвертый — с возникновением знания. Дхармическое знание страдания в мире форм и в мире не-форм терминологически называется «последующее знание о страдании», поскольку его причиной выступает знание природы дхарм, функционирующих в чувственном мире.

В индивидуальном потоке дхарм йогина рождаются, таким образом, четыре распределенные во времени чистые явления сознания, то есть четыре дхармы, свободные от притока аффектов, — принятие дхармического знания Истины страдания в чувственном мире, дхармическое знание Истины страдания в чувственном мире, «принятие последующего знания о страдании», «последующее знание о страдании».

В точном соответствии с данной схемой осуществляется и интуитивное постижение остальных трех Истин — возникновения, прекращения и пути. Важно подчеркнуть, что постижение происходит как непрерывно разворачивающийся процесс. Иными словами, каждая из четырех Истин имеет в практическом опыте ее постижения два аспекта принятия — относительно чувственного мира и относительно мира форм и мира не-форм, а также два аспекта знания — дхармическое знание и «последующее знание».

Из вышеизложенного становится понятным, что практика интуитивного постижения Благородных истин — это психотехническая процедура, разворачивающаяся во времени весьма стремительно: она осуществляется в течение шестнадцати последовательных моментов времени, а единица времени «момент» равна 0,103 (3) сек. Это последовательный процесс смены моментальных содержаний сознания, начиная с принятия в первый момент дхармического знания Истины страдания в чувственном мире и заканчивая принятием в пятнадцатый момент «последующего знания» Истины пути. Возникающее в шестнадцатый момент «последующее знание» пути не только завершает собой процесс интуитивного постижения Истин, но и знаменует переход к практике сверхмирского сосредоточения сознания (бхавана) на «увиденном». Последнее содержание сознания, возникающее благодаря видению Истин, непрерывно воспроизводится.

Практика интуитивного постижения Благородных истин рассматривалась как последовательный, распределенный во времени процесс отнюдь не большинством буддийских школ, но вайбхашики интерпретировали ее именно так. Сторонники иного подхода утверждали, что интуитивное постижение Истин — это одномоментный акт, сопряженный только с одним содержанием сознания. Интуитивное постижение, согласно такой трактовке, выполняет одновременно четыре функции: выявляет принципиальную неудовлетворительность всех причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов (все они есть страдание, а не что-либо иное), устраняет ее возникновение (то есть отсекает аффекты, которые и есть фактор возникновения страдания, его причина), является «путем» (то есть радикальным способом, инструментом) ее устранения и осуществляет ее прекращение (то есть порождает знание как особый фактор разъединения с аффектами, препятствующий их возникновению в будущем). Это истолкование пояснялось на очевидном логическом примере одномоментного отправления четырех действий. Так, появление солнечного диска над горизонтом и освещает все видимые объекты, и рассеивает тьму, и распространяет свет, и уменьшает предрасветный холод.

Васубандху, не соглашаясь с вышеизложенным толкованием, анализирует структуру интуитивного постижения, рассматривая этот познавательный акт в трех различных отношениях — как собственно видение, как опору видения и как его результат.

Интуитивное постижение, если анализировать его как инструмент познания общих свойств Благородных истин, — это только чистая мудрость, различающая эти свойства (АК, II, 72, с. 548). Но, актуализируясь в потоке сознания, она сопровождается и другими дхармами, структурирующими акт сознания, — они выступают

опорой чистой мудрости и должны рассматриваться как интуитивное постижение. Результат — это дхармы, не связанные с чистой мудростью, возникающие благодаря ей: нравственность, знание общих свойств Благородных истин и т. д. Яшомитра считал, что интуитивное постижение как результат включает в себя полное знание страдания, устранение причин его возникновения (то есть разрушение формирующих факторов, в силу которых аффекты удерживаются в индивидуальном потоке, а удерживается каждый из них благодаря дхарме «обладание»), реализацию прекращения страдания (возникновение дхармы «обладание» прекращением) и практику пути, то есть йогическое сосредоточение на знании пути. Именно практика пути и создает тот фактор, который именуется «обладанием» прекращения страдания.

При видении Истины страдания имеет место тройственное интуитивное постижение — чистая мудрость, связанные с ней дхармы и дхармы не связанные. А при видении Истины возникновения и других — только интуитивное постижение как результат. Таким образом, резюмирует Васубандху, было бы логически неприемлемым интерпретировать как одномоментный акт интуитивное постижение, имеющее различные и распределенные во времени аспекты.

Не следует также рассматривать как нечто одномоментное и путь созерцания, возникающий непосредственно вслед за шестнадцатым моментом пути видения, поскольку практика сосредоточения сознания на «увиденном» принципиально не отличается от пути видения Благородных истин.

Однако, отмечает Васубандху, вполне допустимо говорить о единстве, целостности интуитивного постижения, если подразумевать под этим тот факт, что благодаря видению Истины страдания обретается способность видеть и остальные Истины. Но в связи с этим, говорит он, следовало бы проанализировать, не происходит ли восстановление, «регенерация» (вьюттхана) обычного, неизмененного состояния сознания в промежутках между интуитивным постижением истин. Учителя, принадлежавшие к школе махасангхиков, допускают такие выпадения из состояния сосредоточения сознания, но вайбхашики отрицали подобную возможность.

Не будет ошибкой и говорить о единстве интуитивного постижения, имея в виду, что йогин, познающий страдание, одновременно устраняет его возникновение, актуализирует дхарму «прекращение (страдания) посредством знания» и практикует путь, поскольку при видении одной Истины подразумевается интуитивное постижение (как результат) и остальных.

Шестнадцать содержаний сознания, которые и представляют собой, согласно Васубандху, интуитивное постижение Благородных истин, относятся к тем же «ступеням существования» (то есть йогического сосредоточения), что и высшие мирские дхармы. Они могут, таким образом, принадлежать к следующим шести ступеням: предварительное сосредоточение («невхождение»), промежуточная дхьяна и четыре фундаментальные дхьяны.

Но возникает вопрос, почему в процессе шестнадцатимоментного интуитивного постижения Благородных истин возникают и готовности к принятию знания (именуемые «принятия»), и собственно знания? Это важный вопрос для понимания сути практик, называемых Благородным путем.

Состояния готовности к принятию знания получили в абхидхармистской традиции название «беспрепятственного пути», поскольку в этих состояниях нет препятствий для отсечения факторов «обладания» аффектами — дхарм, удерживающих аффекты в структуре индивидуального потока. (Вайбхашики рассматривали эти

формирующие факторы как «реальные сущности» и относили их к разряду дхарм, не связанных с сознанием.)

Знания, возникающие на соответствующих этапах интуитивного постижения, именовались «путем освобождения». Знания рождаются после того, как уничтожено обладание аффектами и аффекты тем самым устранены. Функция знаний — актуализировать дхармы прекращения процесса возникновения аффектов в дальнейшем, достичь «обладания» дхармами прекращения страдания посредством знания.

Знания, говорит Васубандху, — это «пути освобождения» (вимуктимарга). Как это следует понимать? Каждое из тех чистых состояний готовности к принятию знания, которые имеют место в соответствующие моменты интуитивного постижения, представляет собой терпеливое исследование Благородных истин. В нем важнейшую роль играет особый вид внимания — внимание, направленное на «общее свойство» (саманьялакшана). Оно и позволяет сохранять сосредоточение сознания на таких общих свойствах всех причинно-обусловленных дхарм с притоком аффектов, как непостоянство и пр.

Подчеркнем, что на Благородный путь вступают только продвинутые йогины, преуспевшие в практике сосредоточения сознания, глубоко разбирающиеся на рациональном уровне в буддийской религиозной доктрине и ее философской интерпретации. Кроме того, они закалены практикой соблюдения Пратимокши — дисциплинарных обетов и предписаний, ставящих заслон на пути безнравственных, аффективно мотивированных действий. Когда эти виртуозы Дхармы достигают чистых, внеаффективных состояний готовности к принятию знания, последние сомнения относительно природы реальности устраняются, аффекты полностью нейтрализуются. Знания, непосредственно следующие за состояниями готовности к их принятию, исключают возможность повторного возникновения устраненных аффектов, освобождают от дальнейшего воспроизведения этого черного зла. Это подобно тому, как сильный, мужественный и хорошо вооруженный домохозяин, обнаружив на усадьбе грабителя, беспрепятственно (то есть не встречая сопротивления с его стороны) изгоняет его и сразу же накрепко запирает ворота, освобождаясь тем самым от повторных посягательств.

На «беспрепятственных путях» (во внеаффективных состояниях готовности) уничтожается обладание аффектами, а на «путях освобождения» возникает обладание разъединением (висамйога) с аффектами, то есть дхармами, обеспечивающими невключенность аффектов в индивидуальный поток. Так, состояние готовности к принятию дхармического знания о страдании чувственного мира разрушает обладание каждым из уничтожаемых аффектов, присущих этой космической сфере, а принятое дхармическое знание дает обладание разъединением с каждым из них.

Однако в канонических трактатах говорится об уничтожении аффективных оков, разрываемых посредством знания. Не противоречит ли это тезису, что аффекты устраняются благодаря принятию Благородных истин, то есть посредством чистых состояний готовности к принятию знания? Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отрицает наличие такого противоречия. Состояния готовности сопровождают возникновение знаний, они есть «свита» знания. Как все, что делает царская свита (готовит тексты указов, проекты решений и т. п.), считается делами царя, так и в рассматриваемой проблеме иго, уничтоженное благодаря принятию Истин, считается уничтоженным посредством знания. Яшомитра, комментируя это, цитирует слова Бхагавана: «Поэтому, о монахи, аффекты — всегда жертва знания. Сознание подобно удару молнии».

Но все ли шестнадцать содержаний сознания, последовательно актуализирующихся в стремительном процессе постижения Благородных истин, представляют собой «пути видения» в строгом значении этого понятия?

Для ответа на этот вопрос необходимо иметь в виду, что йогин, практикующий видение Истин, определяется в абхидхармистской традиции как «видящий то, что не было увидено прежде» (адришта-дришти). Если в контексте данного определения проанализировать шестнадцать содержаний сознания, момент за моментом сменяющих друг друга, то становится очевидным, что первое видение каждой из Истин применительно к чувственному миру, миру форм и миру не-форм происходит в состояниях готовности к принятию соответствующего знания. Сами же знания представляют собой повторное видение того же самого объекта. Например, в состоянии готовности к принятию дхармического знания о страдании в чувственном мире прозревается впервые Истина страдания применительно к этой космической сфере. Возникающее в следующий момент знание «видит» уже то, что было только что увидено. А когда дело доходит до шестнадцатого момента, то есть до возникновения знания о пути в мире форм и в мире не-форм, ничто новое, не виденное прежде, не может предстать сознанию — его попросту не существует, йогин уже все увидел и тем самым утратил качество «быть видящим то, что не было увидено прежде». Таким образом, в строгом значении понятия «путь видения» — это пятнадцать содержаний сознания, актуализирующихся в течение пятнадцати последовательных моментов. Знание, возникшее в шестнадцатый момент, кладет начало «пути созерцания» — сосредоточения сознания на увиденном (бхавана-марга).

Путь созерцания имеет и иное название — «путь практики сосредоточения». Содержание сознания, соответствующее шестнадцатому моменту интуитивного постижения Истин, представляет собой «последующее знание» о пути, то есть знание Истины пути относительно мира форм и мира не-форм. Достижение этого знания знаменует собой оставление предшествующего пути — пути видения. С семнадцатого момента йогин начинает возделывать всю ту последовательность состояний, которая была им стремительно пройдена на пути видения, — восемь чистых знаний в их шестнадцати аспектах. Путь практики сосредоточения, таким образом, состыкован с путем видения; момент состыковки рассматривался абхидхармистами как «плод обращения к религиозной практике».

Теоретики Абхидхармы, разрабатывая религиозную персонологию, уделяли первостепенное внимание подвижникам, избравшим готру шраваков своим духовным семейством. Это и понятно — сами абхидхармисты принадлежали к тем монашеским сообществам, члены которых подчинили всю свою жизнедеятельность единственной (пусть и отставленной в будущие рождения) цели — вступлению в Нирвану. В этой связи отнюдь не праздным являлся вопрос о влиянии способностей йогина на индивидуальный духовный прогресс — ведь люди обладают не только сильными, но и слабовыраженными способностями.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что йогины, обладающие слабовыраженными способностями, и йогины, которым присущи сильные способности, осуществляют практику видения Благородных истин, сохраняя эти различия в способностях. Йогины, обладающие слабовыраженными способностями, говорит он, практикуют видение, следуя по избранному пути благодаря вере. Именно вера ведет их в течение пятнадцати моментов интуитивного постижения Истин. Но что такое вера (шраддха)?

Васубандху определяет веру как «спокойную ясность сознания» (АК, II. 25,

с. 457). Отметим, что термин санскритского оригинала, передаваемый в русском переводе словом «вера», содержит в себе дополнительные семантические оттенки: доверие, уверенность, отсутствие сомнения, почтительное благоговение. Комментатор Яшомитра подчеркивает, что вера — невозмутимая ясность сознания, она подобна брильянту, который, будучи опущен в воду, устраняет любую муть (SAKV, с. 128). Благодаря вере сознание, загрязненное аффектами и привязанностью к «Я», обретает чистоту. Учитель Асанга говорит о вере как о глубокой убежденности, ясности сознания (L'AS, с. 8). Он подчеркивает, что вера есть стремление к Нирване — тому, что существует реально в абсолютном (а не в относительном) смысле, обладает высшей ценностью и потенциальной возможностью достижения для любого индивида. Вера — это свободное от сомнений, ясное, невозмутимое доверие к Татхагате (Бхагавану Будде), почтительное благоговение перед ним, сопряженное с любовью. Это также доверие к непосредственным учителям и наставникам в Дхарме, глубокая убежденность в необходимости следовать их просвещенным наставлениям, отсутствие сомнений в их знании Благородных истин.

Йогин, обладающий слабо выраженными способностями, находясь на стадии «обычный человек», практикует нравственное поведение (соответствующее религиозной дисциплине — обетам Пратимокши) и взращивает добродетели именно потому, что он верит своим наставникам, благоговеет перед Бхагаваном Буддой. Хотя такой йогин еще отнюдь не отрешился от влечения к чувственному миру и других аффектов, свойственных существам этой космической сферы, вера дает ему ту невозмутимую ясность сознания, благодаря которой он и преуспевает в своем нравственном росте. Вера, будучи «заинтересованным стремлением» к Нирване, позволяет йогину, обладающему слабо выраженными способностями, собрать необходимое снаряжение для вступления на Благородный путь. И он продвигается к этому, опираясь на слушание наставлений.

В традиции постканонической Абхидхармы подчеркивалось, что способность веры питается концентрацией внимания йогина на свойстве не вечности всего причинно-обусловленного. Йогин, обладающий слабо выраженными способностями, вступает на путь интуитивного постижения Истин, помня наставления, полученные от других людей, словам которых он безоговорочно доверяет. Поскольку он осуществляет практику видения Благородных истин, всецело опираясь на силу своей веры, такой йогин и определяется в абхидхармистской традиции как «следующий путем веры» (шраддха-анусарин).

Йогин, которому присущи сильные способности, имеет иное определение — «следующий путем Дхармы» (дхарма-анусарин). В этом определении слово «Дхарма» обозначает тексты буддийского канона, в которых разъяснены Благородные истины и методы их познания. Йогин, обладающий острыми способностями, опирается в своей практике на опыт размышления над содержанием канонических наставлений. Благодаря силе своих способностей он дерзает проникнуть в смысл этих текстов посредством собственного интеллектуального усилия. Это вовсе не подразумевает, что такой йогин не пользуется наставлениями непосредственных учителей или не вполне им доверяет. Ему присуща способность веры, однако он имеет выраженную склонность к самостоятельному рациональному исследованию первоисточников. Он способен осуществить такое исследование, хотя и не отрешился еще от влечения к чувственному миру и не преодолел свойственные ему аффекты. Йогин, «следующий путем Дхармы», стремится к Нирване, поскольку, еще будучи «обычным человеком», самостоятельно избрал это целью своего существования. Он не на уровне

веры, а на уровне рационального размышления вовлекся в процесс достижения этой высшей цели. Его сильный интеллект, исследуя канонические тексты, удостоверился в доказательности Благородных истин. Йогин понял их и пришел к неопровержимому выводу, что Нирвана существует реально, в абсолютном смысле, и лично он обладает потенциальной возможностью вступить в нее — как и все люди, готовые последовать учению Бхагавана Будды и указанным в каноне методам обретения совершенного знания. Осуществляя практику видения Благородных истин, йогин, обладающий острым умом, сильными способностями, опирается на мудрость, проистекающую из размышлений о наставлениях Татхагаты.

Как в текстах канона, так и в трактатах постканонической Абхидхармы указывается, что и Йогинам, «следующим путем веры», и Йогинам, «следующим путем Дхармы», присущи психические способности (индрии) веры, энергии, памятования, сосредоточения сознания и мудрости (различающего постижения). Как задатки они свойственны всем человеческим существам, но религиозные подвижники стремятся к их преимущественному развитию. Эти пять способностей находят свое постоянное применение в буддийских практиках.

На что претендуют оба типа йогин, осуществляя практики устранения аффектов? Говоря обобщенно, они желают пройти путь, ведущий из сансары к Нирване. Однако на этом пути обретение плодов религиозной жизни (шраманства) происходит поэтапно. Первый плод шраманства называется «плодом вступления в поток» (срота-апатти-пхала). На него могут претендовать и те, кто «следует путем веры», и те, кто «следует путем Дхармы», если эти йогини пребывают «опутанными всеми оковами».

Это означает, что йогини, претендующие на первый плод шраманства, еще не устранили благодаря мирскому пути сосредоточения сознания аффекты первой категории интенсивности. Всего, как уже говорилось ранее, таких категорий девять: сильные аффекты делятся на три категории — сильные, средние и слабые, средние по силе интенсивности также бывают сильными, средними и слабыми, а слабые, в свою очередь, подчинены той же самой закономерности в проявлении своей интенсивности. Таким образом, первая категория аффектов — это «сильные-сильные». Из практики работы с психикой в рамках традиционной технологии сосредоточения сознания было установлено, что чем сильнее интенсивность проявления аффекта, тем легче аффект устраняется. Этот эмпирический факт, добытый из практики, обычно разъяснялся на очевидном логическом примере: при чистке загрязненной одежды легче устраняются налипшая грязь и пыль, а въевшиеся в ткань пятна, хотя они и едва заметны, удаляются с трудом и благодаря применению специальных методов.

Аффекты категории «сильные-сильные» могут быть устранены посредством мирской практики сосредоточения, а не только благодаря сверхмирской — видению Благородных истин и сосредоточению на «увиденном». Например, одержимость страстным влечением как «сильная-сильная» степень интенсивности аффекта может быть подавлена практикой сосредоточения на отталкивающих объектах. Аффект как таковой не устраняется, ибо страстное влечение в иных степенях интенсивности продолжает загрязнять сознание, но именно одержимость исчезает. Практика сосредоточения сознания, соответствующего «корневым» дхьянам, также устраняет «сильные-сильные» аффекты, только процесс этот весьма длительный, в отличие от видения Истин.

Определение «опутанные всеми оковами» подразумевает, что йогину присущи аффекты всех девяти категорий интенсивности. В иной формулировке о нем мож-

но сказать: «опутан девятью оковами», — такова каноническая метафора. Пребывающий в таком состоянии еще не различает степеней интенсивности в проявлении аффектов. Как говорит Васубандху, «для тех, кто опутан всеми цепями сансары, не существует различия интенсивности аффектов как слабой, средней или сильной» (АК, II, 36, с. 470).

Итак, йогины, практикующие видение Истин, «следуя путем веры» или «следуя путем Дхармы» и будучи при этом «опутанными всеми оковами», называются претендентами на первый плод шраманства (вступление в поток).

Они остаются таковыми, даже если устранили благодаря мирскому пути пять категорий аффектов чувственного мира — первую («сильную-сильную»), вторую («сильную-среднюю»), третью («сильную-слабую»), четвертую («среднюю-сильную»), пятую («среднюю-среднюю»). Таким образом, и йогины, «опутанные всеми оковами», и йогины, «опутанные четырьмя оковами», являются претендентами на первый плод религиозного подвижничества.

Второй плод, обретаемый на пути из сансары к Нирване, — «плод возвращения еще один раз» (сакридагамипхала). На него могут претендовать оба вышеуказанных типа йогин, если они, практикуя мирское сосредоточение сознания, устранили шестую («среднюю-слабую»), седьмую («слабую-сильную») и восьмую («слабую-среднюю») категории интенсивности аффектов. Именно йогины, преуспевшие в освобождении от «восьми оков», согласно Васубандху, могут считаться претендентами на второй плод шраманства.

Несколько иначе, нежели Васубандху, интерпретирует это учитель Дхармашри в своем трактате «Абхидхармахридая» (Ahr, с. 74). Он полагает, что йогины, устранившие во время пребывания в статусе «обычный человек» аффекты шести категорий интенсивности, могут рассматриваться как претенденты на второй плод религиозного подвижничества, когда они вступают в состояние непреложности, практикуя видение Истин. Состояние непреложности — готовность к принятию дхармического знания страдания чувственного мира. Когда в него входят йогины, «следующие путем веры» и «следующие путем Дхармы», несомненность достижения в будущем каждого из плодов шраманства становится очевидной, потому что подвижники обретают качество Благородной личности.

Учитель Асанга полагает, что претендентами на плод «возвращения еще один раз» можно считать тех йогин, которые путем мирского сосредоточения сознания устранили только пять категорий аффектов. Васубандху же, как следует из вышесказанного, рассматривал таких йогин лишь в качестве претендентов на плод вступления в поток.

Если же йогины, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», устранили аффекты девятой категории («слабые-слабые»), то такие религиозные подвижники являются претендентами на третий плод шраманства — «невозвращение» (или плод невозвращения — анагамипхала). Они отвратились от привязанности к чувственному миру или от более высоких сфер существования сознания, начиная от первой ступени сосредоточения сознания, соответствующей миру форм, и вплоть до Сферы «ничто». Это четыре дхьяны мира форм, а в мире не-форм (где отсутствуют пространственные характеристики и, соответственно, нет различения сфер сосредоточения по вертикали) это Сфера бесконечного пространства, Сфера бесконечного сознания, Сфера «ничто» (ЭА, III, 3, с. 69–70).

Практикуя видение Благородных истин и достигнув в результате этой практики шестнадцатого момента, с которого и начинается сосредоточение сознания на

«увиденном», Йогины обоих типов уже пребывают с тем плодом религиозного подвижничества, на который они обоснованно и претендовали.

Шестнадцатый момент, как говорилось ранее, характеризуется явлением сознания, называемым «последующее знание пути». В сверхмирской практике сосредоточения сознания на «увиденном» происходит в непрерывной последовательности воспроизведение именно этого явления сознания. Йогины, достигшие шестнадцатого момента, следуя путем веры или путем Дхармы, уже более не именуется «следующие путем веры» или «следующие путем Дхармы», ибо оба эти пути исчерпаны для них. Они уже более и не претенденты, поскольку обрели взыскуемый плод шраманства. Теперь их статус иной — «пребывающие с плодом»: это плод либо вступления в поток, либо возвращения еще один раз, либо невозвращения. Однако почему такой плод, как архатство, невозможно обрести без предварительного достижения плода невозвращения?

Архат — религиозный подвижник, устранивший все 98 аффективных предрасположенностей (анушая), загрязняющих сознание в чувственном мире, в мире форм и в мире не-форм. Восемьдесят восемь из них уничтожаются окончательно благодаря практике видения Благородных истин — в моменты обретения состояний готовности к принятию знания. Однако остальные десять могут быть устранены только благодаря самому знанию — на пути созерцания (бхаванамарга). Путь созерцания — чистый, который практикуют благородные личности, или не свободный от притока аффектов, практикуемый Йогинами в статусе «обычный человек», — и является уничтожением аффектов посредством знания, а не готовности к его принятию. Отметим, что аффективные предрасположенности, характерные для сознания, пребывающего на последней ступени сосредоточения в мире не-форм, не могут быть устранены Йогиним, пребывающим в статусе «обычный человек». Такой йогин не может практиковать чистое сосредоточение сознания, поскольку чистый, свободный от аффектов, сверхмирской путь созерцания доступен только для благородных личностей, освоивших практику видения Истин. Последняя ступень сосредоточения сознания в мире не-форм, достигаемая после Сферы «ничто», именуется «вершина существования» или «вершина опыта» (бхавагра). Состояние отрешенности от нее, свободы от связанных с ней аффективных предрасположенностей не достигается мирским путем сосредоточения сознания. Именно поэтому прийти к архатству невозможно, минуя обретение плода невозвращения. Тот, кто пребывает с этим плодом, устранил прежде, будучи «обычным человеком», аффекты Сферы «ничто», а затем в статусе благородной личности обрел плод невозвращения. Только после этого религиозный подвижник может предпринять усилия для вступления в статус архата, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы».

Говоря о Йогинах, получивших статус «пребывающие с плодом», Васубандху отмечает, что те из них, кто, обладая слабовыраженными способностями, прежде следовал путем веры, получают наименование «ревностные в вере» (шраддха-адхимукта), как только они достигают шестнадцатого момента в интуитивном постижении Истин и приступают к чистому созерцанию. Учитель Дхармашри подчеркивает, что видение, свойственное этим религиозным подвижникам, слабое (Ahr, с. 74). Однако Васубандху указывает лишь на то обстоятельство, что в практике таких Йогин преобладает именно вера.

Религиозные подвижники, которым присущи сильные способности, начиная с шестнадцатого момента, когда они и обретают плод, именуется «обретшими истинное видение» (дриштипрапта). Благодаря мудрости в их практике доминируют не

вера, а истинные воззрения. Они сохраняют такое наименование во время прохождения всех этапов пути из сансары к Нирване. Но когда «обретший истинное видение» достигает архатства, такого подвижника называют «освобожденным благодаря мудрости».

Возникает вопрос, почему йогин, устранивший пять категорий аффектов чувственного мира еще будучи в статусе «обычного человека», становится, как указывает Васубандху, в шестнадцатый момент своей практики только «вступившим в поток», а не претендентом на плод возвращения еще один раз?

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» говорит о существовании определенной закономерности: при обретении взыскиваемого плода шраманства отнюдь не может быть одновременно обретен и путь к достижению превосходящего плода. Только прилагая дальнейшие усилия, подвижник способен претендовать на более высокий путь. Комментатор Яшомитра разъясняет, что усилия должны быть направлены на устранение тех аффектов, которые еще не устранены.

Иначе обстоит дело, когда йогин, отрешившийся благодаря практике мирского сосредоточения сознания от аффектов третьей дхьяны мира форм, вступает в состояние непреложности — готовности к принятию дхармического знания страдания чувственного мира. Он обретает благодаря практике видения Истин чистую (вне-аффективную) психическую способность блаженства. Индрия блаженства актуализируется именно в третьей дхьяне, а видение Истин освобождает эту способность от притока аффектов. Это и позволяет йогину осуществлять путь, превосходящий обретенный плод. «Обычный человек», обретая новое рождение в мире форм на уровне четвертой дхьяны, не обладает индрией блаженства. А йогин, обретший чистую индрию блаженства и плод невозвращения в третью дхьяну, рождаясь на уровне четвертой дхьяны или в мире не-форм, обладает чистой индрией блаженства.

На этом автор «Энциклопедии Абхидхармы» завершает рассмотрение классификации религиозных подвижников, которые отбросили большинство аффектов чувственного мира или полностью отрешились от него.

От «вступления в поток» к «возвращению еще один раз»

Высшие методы буддийской йоги, как говорилось на страницах настоящей книги, определяются в канонических источниках как путь сверхмирского сосредоточения (локоттара-бхавана-марга), или «постепенный путь». Этими методами мог руководствоваться только благородный — йогин, расставшийся благодаря практике видения Истин со свойством быть «обычным человеком». Данное свойство указывало на нулевую степень продвинутой в направлении Нирваны, если говорить именно о религиозном подвижничестве. «Обычный человек» в таком смысле — йогин, дерзнувший посвятить себя подвигу духовного делания, но еще не обретший первого его плода — вступления в поток. Ему подобает эпитет «неблагородный», и этот эпитет сохраняется за йогиним, покуда он не войдет в статус обучающегося Дхарме.

Однако в более широком смысле к категории «обычный человек» относились и люди, опьяненные сансарой, и аскеты-небуддисты, и добродетельные члены сангхи, не дерзающие подвизаться.

Среди аскетов-небуддистов оказывалось немало тех, кто практиковал йогическое созерцание, опираясь на методы, принятые в различных брахманистских школах, а затем принимал Учение Будды и вступал в сангху. Такие йогини были, как правило,

опытными подвижниками, уничтожившими с помощью практик созерцания значительную часть аффективных загрязнений сознания. Но их методы не базировались на предварительном познании четырех Благородных истин — интуитивном постижении реальности (абхисама). Тем самым и результаты их практики оставались в пределах сансары, не будучи способными привести к прекращению круговорота рождений, к окончательной победе над страданием.

Йогическое созерцание, не опиравшееся в своей основе на абхисама, хотя и позволяло избавиться от многих аффектов, отнюдь не устраняло привязанности к пребыванию в благих измененных состояниях сознания, характерных по своим уровням для мира форм и мира не-форм. Практика такого созерцания, соответственно, и приводила подвижника не к выходу из круговорота рождений, а лишь к обретению рождения в мире форм или в мире не-форм. В силу этого в буддийских канонических источниках и постканонической традиции этот путь йогического созерцания и назывался «мирским» (лаукика-бхавана-марга), то есть путем обретения благих мирских дхарм.

Мирской путь созерцания мог в своем пределе привести йогина к отвержению аффектов чувственного мира, мира форм и мира не-форм, но «вершина существования» (бхавагра) все же привязывала его к сансаре.

Интуитивное постижение реальности (абхисама) открывало йогину дхармическое знание страдания, его причин, ответственных за возникновение новых рождений, возможности исчерпания этих причин и знание пути, ведущего к полной победе над сансарой. В этом стремительном процессе, длящемся пятнадцать моментов, подвижник познавал общие свойства Благородных истин и обретал чистую, свободную от аффективных загрязнений мудрость, различающую эти свойства. Он становился благородной личностью.

Последовательно практикуя видение Истин относительно каждого из аффектов сильной и средней степени интенсивности из числа тех, которые могут быть уничтожены при помощи данного метода, йогин в шестнадцатый момент обретал статус «вступившего в поток», обучающегося Дхарме.

Подвижники, практиковавшие ранее мирские методы созерцания, но осознавшие безрезультатность их применения в целях обретения полного освобождения, должны были обратиться к абхисаме (практике видения Истин). И только после этого они становились пригодными для занятий высшими методами буддийской йоги — сверхмирским йогическим сосредоточением сознания.

Определение «сверхмирской путь», характеризующее буддийское подвижничество в целом, указывает на цель этого подвижничества — полное освобождение от перспективы нового рождения в каком-либо из трех миров, включая вершину существования. Практика видения Благородных истин есть сверхмирское подвижничество, ибо только Истины противостоят болоту сансары, непроходимой трясине, удерживающей в себе сознание силой аффектов и кармы. Благородные истины не от мира сего (если пользоваться христианской образностью) — они сами по себе не провоцируют приток аффектов и содействуют нейтрализации кармы. Они есть полная противоположность алчности, вражде и невежеству, укореняющим сознание в сансаре.

Узрев собственный поток психосоматической жизни (собственную сантану) с позиций Истин, йогин постигает фундаментальные свойства развертывания его собственного сознания не только в чувственном мире, но и в иных сферах существования — в мире форм и в мире не-форм. Обе эти сферы, в которых страдание не

переживается непосредственно ни как мучение, ни как неудовлетворенность, уже не представляются подвижнику благодетными, поскольку они есть части сансары и не что иное.

Практика видения, таким образом, наделяет подвижника пониманием реальности, позволяющим сосредоточиться на «увиденном», то есть перейти к сверхмирскому методу йогического созерцания.

Итак, первая стадия буддийского подвижничества — это практика видения Истин, завершающаяся уничтожением наиболее грубых по своим проявлениям аффектов и достижением первого плода религиозной жизни — вступлением в поток. Далее йогин, именующийся теперь благородным, обучающимся Дхарме, начинает практиковать вторую стадию подвижничества — йогическое созерцание, сосредоточение сознания на «увиденном». Именно на второй стадии и происходит постепенное освобождение сознания от всех прочих аффективных загрязнений.

Обучающийся Дхарме преодолевает обычно три этапа. Первый из них связан с обретением второго плода религиозной жизни, называемого «возвращение еще один раз». Данное наименование указывает, что достижение следующего, более высокого, результата предполагает повторное рождение в чувственном мире.

Второй этап — переход от статуса «возвращающийся еще один раз» к статусу анагамина, то есть «невозвращающегося». Анагамину для обретения архатства — высшего плода практик — не требуется новое рождение в чувственном мире.

Таким образом, обычная последовательность религиозных статусов предполагает вступление в поток, возвращение еще один раз, невозвращение, освобождение (архатство). Но в том случае, когда «обычный человек» практиковал мирские техники йогического сосредоточения сознания, указанная последовательность нарушается, так как статус «возвращающегося еще один раз» может быть достигнут и с помощью мирских методов. Однако это не означает автоматического превращения йогина в обучающегося Дхарме. Если подвижник стремится к Нирване, ему предстоит вступить в поток.

После завершения практики видения Благородных истин, говорит Васубандху, йогин, действующий по принятой в канонической традиции последовательности практик, оказывается свободным от наиболее мощных по своей интенсивности аффективных загрязнений сознания. Скоротечный по времени и мягкий по своему характеру метод видения, длящийся пятнадцать моментов, позволяет йогину практически постичь то, о чем он знал прежде благодаря слушанию наставлений — канонических текстов, оглашаемых учителем, и собственному аналитическому размышлению о глубинном смысле Слова Будды. Последнее указывает на значимость того рационального познания Учения, которое осуществляется на уровне абхидхармистского дискурса.

Постижение Истин на практике означает реальное устранение тех грубых аффективных препятствий, которые мешают йогину «видеть реальность», то есть различать причинно-обусловленные дхармы в собственной сантане, непрерывной последовательности моментальных элементарных состояний, идущей из прошлого в будущее (к новым рождениям). В шестнадцатый момент практики интуитивного постижения реальности уже не остается ничего, что не было бы «увидено» до этого. И йогин переходит к сосредоточению сознания на «увиденном» — сверхмирскому созерцанию, уничтожающему «тонкие», менее интенсивные по своим проявлениям аффективные загрязнения сознания.

Метод сосредоточения на «увиденном», то есть метод сверхмирского йогического

созерцания, определяется как «постепенный путь», сильный по своему характеру и весьма продолжительный по времени. Следует подчеркнуть, что полномасштабная практика этого метода отнюдь не укладывается в пределы одной жизни.

Практикуя видение Истин, Йогин в шестнадцатый момент становится «пребывающим с плодом» вступления в поток. Пребывание с плодом — это новое качество сознания, но для дальнейшего продвижения к Нирване подвижнику предстоит приложить значительно большие усилия, без которых невозможна практика постепенного пути.

Результативность применения сверхмирского йогического сосредоточения базируется на закономерности уничтожения аффектов, общей и для чувственного мира, и для мира форм, и для мира не-форм. Согласно этой закономерности, вскрытой Бхагаваном Буддой, светлые дхармы благих явлений сознания, которые рождаются в процессе религиозной практики, даже будучи весьма слабыми по своим первичным проявлениям, всегда более сильны, нежели самые интенсивные черные дхармы (аффективные загрязнения сознания). Именно поэтому для устранения грубых аффектов оказывается достаточно применения мягкого метода — Благородного пути видения Истин.

Сильный путь — метод йогического сосредоточения на «увиденном» увеличивает степень интенсивности благих явлений сознания, одновременно уничтожая остаточные слабые аффективные предрасположенности. Последние пропитывают сознание подобно тому, как пропитывает одежду тончайшая пыль, глубоко въевшаяся в ее ткань. Слабые аффективные предрасположенности, трудно отделяющиеся от сознания, устраняются лишь с помощью сильного метода, подобно предрассветным сумеркам, исчезающим лишь при полном восходе солнца.

Практика йогического сосредоточения на «увиденном» связана с восхождением сознания по ступеням (бхуми) существования — четырем уровням сосредоточения сознания в мире форм (четырем дхьянам) и четырем уровням растворения сознания в самом себе (самапатти) мира не-форм. И так происходит вплоть до вершины существования включительно — предельного состояния йогического созерцательно-го опыта.

Постепенный путь, будучи логическим продолжением Благородного пути видения, является по своей сути не мирским, а сверхмирским методом, так как он противостоит девяти аффективным несовершенствам (доша), присущим состояниям сознания на каждой ступени мира форм и на каждом уровне мира не-форм. Тезис о противостоянии метода сверхмирского йогического сосредоточения дефектам состояний сознания мира форм и мира не-форм означает следующее. Во-первых, этот метод обладает способностью устранения девяти несовершенств. А во-вторых, он результативен в возделывании сильных по своей интенсивности неаффективных (чистых) явлений сознания, которые способствуют полному освобождению от пут сансары.

Многие категории аффектов, отмечает Васубандху, могут быть нейтрализованы и благодаря мирскому пути йогического созерцания. Но лишь сосредоточение на «увиденном» в практике Благородного пути позволяет культивировать чистые явления сознания, противостоящие по своей сущности миру и необходимые для вступления в Нирвану.

На каждом уровне йогического созерцания — и в дхьянах мира форм, и в самапатти мира не-форм — обнаруживаются девять категорий аффективных несовершенств. Эти дефекты подразделяются, в свою очередь, на сильные-сильные,

сильные—средние и сильные—слабые; на средние, дифференцирующиеся по такой же тройственной шкале интенсивности, и на слабые, образующие аналогичные три подвида.

Противостоящие им благие качества проявляются по своей интенсивности в обратном порядке. Сначала они слабые, нарастающие постепенно как слабые—слабые, слабые—средние, слабые—сильные. Затем — средние (средние—слабые, средние—средние, средние—сильные), а по мере достижения высоких стадий духовного прогресса — сильные (сильные—слабые, сильные—средние, сильные—сильные). Иными словами, благие качества так же, как и дефекты, образуют шкалу по девяти категориям интенсивности. Эта шкала разворачивается по нарастающей, поскольку благие качества проявляются все более мощно благодаря наращиванию усилий йоги-на, направленных на уничтожение аффективных несовершенств и культивирование чистых состояний сознания.

Сверхмирское йогическое сосредоточение, являясь сильным методом, может практиковаться только после того, как с помощью мягкого метода уничтожены грубые аффекты. Именно так происходит совершенствование психики, потому что чистые состояния сознания несовместимы с существованием сильных аффектов. Сосредоточение на «увиденном» по определению оказывается недоступным йогину, практикующему мирское созерцание — ведь невозможно сосредоточиться на том, что не было «увидено». А значит, и практиковать этот метод нельзя до той поры, покуда не пройден путь видения Благородных истин.

И это, вообще говоря, очевидно: сильные благие качества возникают как аспекты устранения аффективных препятствий, то есть аспекты так называемого беспрепятственного пути, и благодаря направленному возделыванию чистых явлений сознания — практике «пути освобождения».

Васубандху метафорически уподобляет данный процесс исцелению телесных недугов. Для устранения болезненных симптомов, говорит он, достаточно приема лекарственных средств. Но чтобы полностью искоренить расстройство в деятельности организма, необходимо в течение длительного времени соблюдать лечебный режим, а во избежание рецидивов практиковать здоровый образ жизни.

Вступившим в поток, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», подвижник остается до момента вхождения в Нирвану. Он пребывает с этим плодом подвижничества до устранения той последней категории аффектов, которой полагается быть уничтоженной с помощью йогического созерцания.

Согласно Слову Будды, зафиксированному в канонических сутрах, «вступивший в поток» есть тот, кому предстоит максимум семь новых рождений. Данный тезис не представлялся последователям Бхагавана самоочевидным, и среди абхидхармистов возникали споры относительно его понимания. «Поток», о котором говорится в сутрах, разъясняет Васубандху, есть путь продвижения к Нирване. Соответственно этому определению йогин, обретший первый плод подвижничества и имеющий намерение обрести прочие плоды религиозной жизни, и именуется «вступившим в поток». Практикуя пятнадцать моментов видения Благородных истин, он в шестнадцатый момент — момент «последующего знания» относительно пути — обретает четыре пути (то есть четыре процессуальных результата, прокладывающих трассу возможности дальнейшей практики). Это путь претендента на второй плод подвижничества; путь, обеспечивающий достижение этого плода; путь видения; путь сосредоточения на увиденном.

Шестнадцатый момент выступает для подвижника моментом интуитивного по-

стижения «потока» в целом. Согласно Слову Будды, именно йогину, достигшему в своей практике этого прогресса, и предстоят семь новых рождений среди богов и среди людей. (КЙ, с. 417).

Ортодоксальные (строгие) вайбхашики трактовали вопрос о семи рождениях следующим образом: вступившему в поток предстоят семь новых существований среди людей и семь промежуточных существований, не считая настоящего рождения, а также семь существований среди богов. Из такой интерпретации вытекал вывод, что вступивший в поток может обретать до восьмидесяти восьми новых рождений. Но, поскольку в каждой форме существования их число не превышает семи, утверждали последователи данной школы, принято считать, что ему предстоят максимум семь рождений.

Последователи школы Кашьяпия комментировали тезис о семи рождениях иначе: вступивший в поток рождается семь раз среди богов и семь раз среди людей.

Таким образом, каноническое положение о предстоящих вступившему в поток семи рождениях не имело однозначного истолкования, принимаемого всеми без исключения буддийскими школами.

Васубандху лишь отмечает этот плюрализм мнений, вовсе не стремясь устранить его с помощью какого-либо окончательного решения вопроса. Автор «Энциклопедии Абхидхармы», однако, подчеркивает важную закономерность. Тот подвижник, который вступил в поток, пребывая в человеческой форме существования, достигнет Нирваны в человеческом же рождении, а обретший первый плод подвижничества среди богов вступит в Нирвану в божественной форме существования.

Восьмое новое рождение никогда не имеет места у вступившего в поток именно потому, полагали абхидхармисты, что непрерывная последовательность дхарм практикующего йогина достигает полной зрелости максимум в течение семи рождений.

В основе данного утверждения лежит эмпирическое знание о закономерности осуществления практик пути. В качестве примера, очевидно поясняющего суть эмпирического знания о процессе созревания индивидуального потока дхарм, Васубандху приводит длительность протекания хорошо известного в Южной Азии заболевания — четырехдневной лихорадки. Из опыта наблюдения установлено, что она длится не более четырех суток, и не было случая, чтобы кто-то болел ею на пятые сутки. Другая аналогия, на которую ссылается автор «Энциклопедии Абхидхармы», — смерть от змеиного яда, наступающая, когда укушенный проходит максимум семь шагов.

Из указанных примеров следует вывод: закономерность обретения вступившим в поток не более семи рождений является эмпирическим фактом, известным из практики подвижничества столь же хорошо, сколь хорошо известны из житейской практики сроки протекания четырехдневной лихорадки или наступления смерти под воздействием змеиного яда.

Не ограничиваясь апелляцией к эмпирическому знанию, Васубандху дает объяснение и на теоретическом уровне. Эта закономерность обусловлена процессом освобождения от семи видов пут: двух видов аффективных препятствий, «привязывающих» к низким состояниям существования, и пяти — «привязывающих» к более высоким сферам бытия. К низким состояниям существования, подчеркивает он, приковывают такие аффекты, как страстное влечение к чувственным объектам и злоба.

Но почему одна только практика пути видения, задавали вопрос ученики, не может привести йогина к вступлению в полную Нирвану? Ответ на него, указыва-

ет Васубандху, кроется в проблеме кармы. Мягкий метод видения Истин не способен блокировать силу кармических действий, следствия которых с необходимостью должны проявиться в последующих существованиях. А поэтому и оказывается необходимым сильный постепенный путь, рассчитанный не на одно рождение.

Возникает и другой вопрос — возможно ли достичь архатства помимо членства в монашеской сангхе и в те периоды существования человечества, когда будды не приходят в мир? Васубандху отвечал на него утвердительно. Архатство может быть обретено и при указанных условиях. В случае, если последнее рождение вступившего в поток приходится на времена, когда не ведется проповедь Дхармы, он вступает в Нирвану, пребывая в статусе домохозяина (то есть женатого мирянина). Однако, обретя архатство, такой подвижник в соответствии с религиозной нормой обретает и все признаки монашеского статуса, то есть практикует подобающее монаху нравственное поведение и берет на себя дело ведения проповеди.

Некоторые буддийские теоретики полагали иначе. По их мнению, подвижники, достигшие архатства во времена, когда не ведется проповедь Дхармы, уходят в отшельничество, а вовсе не занимаются проповеднической деятельностью.

В канонических сутрах утверждается о невозможности возникновения дурных форм рождения у тех, кто вступил в поток. Абхидхармисты активно обсуждали проблему причин неподверженности вступившего в поток дурным формам существования. Философствуя, они стремились понять, почему практика видения Истин предохраняет адептов от рождений в крошечных узилищах, в животной форме или в форме голодных духов (претов).

Васубандху предлагает такое объяснение. Во-первых, вступивший в поток соблюдает монашеские обеты и, избавившись от грубых аффектов, не совершает действий, приводящих к дурным рождениям. Во-вторых, если в отдельных прошлых жизнях им и были совершены подобные действия, то после вступления в поток в его индивидуальности уже не осталось тех свойств, которые с необходимостью обеспечивают созревание дурных кармических следствий. И это делает невозможным возникновение дурных форм существования.

Индивидуальный набор дхарм вступившего в поток, говорит Васубандху, пророс «мощными корнями благого вследствие чистоты помыслов и усилий» (КЙ, с. 418).

Как поясняет Яшомитра, комментируя «Энциклопедию Абхидхармы», под «чистотой усилий» следует понимать соблюдение нравственных предписаний (шила), которые дороги благородным, а под «чистотой помыслов» — совершенную веру в буддийское учение (SAKV, с. 554).

Васубандху дает в связи с этим негативное определение вступившего в поток: тот, кто совершает действия, следствия которых созревают в дурных формах существования, не является вступившим в поток, ибо он не готов к принятию дхармического знания реальности и не обладает чистым путем. Это определение иллюстрируется строфами из канона:

«Глупец и при малом прегрешении падает
вниз,
но мудрый, совершив пусть и великий грех,
избегает несчастья.
Так и малый кусок [железа] тонет в воде,

но даже большой, перекованный в кувшин,
держится на поверхности».

Вступивший в поток, согласно канонической трактовке, кладет конец страданию, то есть его пребывание в круговороте рождений близится к исчерпанию. Васубандху так разъясняет метафору «конец страдания»: конец страдания есть Нирвана, вхождение в которую становится возможным благодаря поэтапному устранению препятствий. Уничтожая аффекты на пути видения и вознамерившись продолжить это на постепенном пути, подвижник одно за другим сносит такие препятствия, как сносятся постройки при желании хозяина участка освободить пространство.

Итак, йогин, пребывающий с первым плодом подвижничества, рождается самое большее семь раз, если он все еще не избавился именно от тех аффектов, которые устраняются благодаря практике йогического созерцания. Говоря это, Васубандху подчеркивает, что подразумевается подвижник, нейтрализовавший пять категорий аффектов — сильные-сильные, сильные-средние, сильные-слабые, средние-сильные, средние-средние.

Если же йогин искоренил только три или четыре категории аффективных загрязнений сознания, то ему предстоит родиться два или три раза в нескольких семействах. Подвижник, достигший данной стадии духовного прогресса, именуется в абхидхармистской классификации «тем, кому предстоит родиться в нескольких семействах».

Асанга в трактате «Абхидхармасамуччая» так поясняет данное определение: йогин, устранивший три или четыре категории аффектов, кладет конец страданию (то есть вступает в поток) лишь после того, как переходит в цепи новых рождений из семейства в семейство среди богов и людей. Обычно такой подвижник обладает средними психическими способностями, и его внутреннее видение характеризуется средней силой.

Но вступивший в поток никогда не рождается в нескольких семействах, если он устранил пятую категорию аффектов — средние-средние, ибо при ее нейтрализации с необходимостью устраняется и шестая — средние-слабые. Такой йогин называется в канонических текстах «возвращающимся еще один раз» (экавичика), поскольку у него впереди только одно рождение.

Те, чьи умеренные способности и успехи в практике обязательно предполагают новые рождения в нескольких семействах, делятся на два типа. К первому из них относятся йогини, обладающие перспективой рождения в нескольких семействах богов. Они достигают полной Нирваны среди богов того или иного класса после двух или трех рождений в божественных семействах. Яшомитра в связи с этим поясняет: «Например, узрев Благородные истины во время пребывания среди богов [класса] Тридцати Трех, он [йогин] достигает полного освобождения среди богов этого [класса] или других: среди [богов класса] Четырех Великих Правителей или [богов класса] Яма» (SAKV, с. 556–557).

Второй тип включает в себя йогини, которым предстоит вступить в Нирвану после двух или трех рождений в человеческой форме существования на том или ином континенте.

Подвижник, устранивший аффективные препятствия до пятой категории интенсивности включительно, является претендентом на второй плод, то есть соискателем возвращения еще один раз. А это, в свою очередь, означает, что йогин, пребывающий

с плодом вступления в поток, становится претендентом на обретение второго плода только после искоренения аффектов средней-средней степени интенсивности. Обладателем этого плода он делается сразу же после устранения шестой категории аффектов (средние-слабые).

В трактате «Абхидхармахридая» учитель Дхармашри указывает: те, кто возвращаются в чувственный мир еще один раз, разрушив три сильные и три средние категории аффектов, рождаются один раз среди богов, а затем достигают полного освобождения, еще раз придя в мир людей и оставив его (Ahr, с. 76).

Рождение среди богов, предшествующее последнему существованию в чувственном мире, поясняет Васубандху, является необходимым, потому что устранение девятой — слабой-слабой — категории аффектов достигается только благодаря выходу за пределы чувственного мира. У такого успешного йогина, которому предстоит лишь одно человеческое рождение, крайне слабы проявления страсти, ненависти и невежества.

Обладатель второго плода подвижничества, устранивший седьмую и восьмую категории аффектов как часть аффективного несовершенства состояний йогического созерцания, рождается еще один раз. Согласно каноническому определению, он есть «тот, кто имеет впереди только одно рождение» и является претендентом на обретение третьего плода. Этой стадии духовного прогресса соответствуют три критерия. Во-первых, устранение аффективных препятствий семи или восемью категориями интенсивности. Во-вторых, обретение чистых способностей, выступающих «противоядиями» от повторного возникновения устраненных аффектов. В-третьих, только одно предстоящее рождение.

Девятая категория аффектов, однако, служит помехой для обретения последнего, высшего, плода подвижничества в том же рождении, в котором была устранена восьмая категория. Это объясняется необходимостью преодоления сферы существования, где созревают следствия кармических действий, неизбежно сопряженные с так называемым естественным вытеканием страстей, то есть сферы чувственного мира. Аффекты, подобно карме, выступают препятствиями для принятия дхармического знания, для возникновения качества анагамина («невозвращающегося в чувственный мир») и качества архата. Только обретение нового рождения за пределами чувственного мира, где созревают кармические следствия и проявляются аффекты, позволяет йогину нейтрализовать и те и другие.

Подвижник, отделенный от осуществления высшей цели религиозной жизни единственным рождением и только одной (девятой) категорией аффектов, остающихся все еще не уничтоженными, квалифицируется в канонических текстах определением «экавичика» (букв.: тот, кто отделен [от цели] одним промежутком).

Но йогин, устранивший посредством мирского пути те аффекты, уничтожение которых соответствует этапам обретения первого и второго плодов, не может, как подчеркивает Васубандху, сделаться ни «тем, кому предстоит родиться в нескольких семействах», ни экавичикой, покуда он не реализует путь, приносящий высший плод, не осуществит практику видения Истин.

Смысл сказанного самоочевиден, поскольку мирской путь, хотя и позволяет избавляться от целого ряда аффективных препятствий, оказывается бесполезным при формировании чистых индрий — психических способностей, свободных от притока аффектов. А не обладая чистыми индриями, которые служат стойкими «противоядиями», предотвращающими повторное возникновение аффективных загрязнений, невозможно осуществить практику, приносящую высший плод.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает проблему более детально, сравнивая результативность сверхмирского и мирского методов. Плод невозвращения в чувственный мир, говорит он, достигается йогиним только при условии устранения девятой категории аффектов. Это полностью избавляет сознание от пяти оков, «привязывающих» к низким состояниям: страстного влечения к чувственным объектам, ложной веры в реальность «Я», приверженности к ложной практике небуддийских обетов и ритуалов, сомнения и злобы.

Подвижник, в обычной последовательности обретающий все плоды практик, заветанных Бхагаваном, продвигается в деле устранения оков, привязывающих к низким состояниям, так: он становится вступившим в поток, уничтожая ложную веру в реальность «Я», приверженность к ложной практике обетов и ритуалов и аффект сомнения. Этот результат достигается посредством практики видения Благородных истин. В дальнейшем, практикуя сверхмирской путь йогического сосредоточения, он избавляется от оков чувственного влечения и злобы (или неприязни), и это позволяет йогину сделаться анагамином.

Но если йогин, начинающий свое подвижничество с помощью мирского пути созерцания, сначала отбрасывает чувственное влечение и злобу, то, прежде чем войти в статус анагамина, ему предстоит с помощью пути видения Истин освободиться от ложной веры в реальность «Я», от приверженности к ложной практике обетов и ритуалов и от сомнения. Такая закономерность объясняется необходимостью обретения чистых психических способностей. Они формируются только благодаря практикованию сверхмирского чистого пути, каковым всегда и выступает путь видения Благородных истин.

«Невозвращающиеся»: разнообразие возможностей вступления в Нирвану

Подвижник, устранивший девятую категорию аффектов, говорит Васубандху, с необходимостью достигает высшей цели религиозной жизни. Но возникает вопрос — каким образом это происходит? В канонических текстах зафиксированы пять возможностей вступления в Нирвану, то есть пять вариантов обретения архатства. «Невозвращающийся» может войти в статус архата в промежуточном состоянии, отделяющем смерть от нового рождения; при рождении; с применением усилия; без усилия; при устремлении ввысь.

Приводя данную каноническую классификацию, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что она была положена в основу выделения пяти типов анагаминов, достигающих освобождения в мире форм.

Первый из них — это анагамин, вступающий в Нирвану в промежуточном существовании, пребывая между смертью и новым рождением.

Учитель Асанга различал среди анагаминов данного типа три разновидности. Одни йогины, говорил он, входя в промежуточное существование, уже устранили оковы нового рождения, но еще не отбросили оковы становления. А поэтому, актуализировав путь, ведущий к Нирване, они освобождаются от оков становления именно в промежуточном существовании, и новое рождение им уже не требуется. Другие, войдя в промежуточное существование, актуализируют путь в ожидании нового рождения. Но таковое не возникает, ибо путь приводит их к окончательному освобождению от страдания. Третьи, продвигаясь в промежуточном существовании

к новому рождению, противятся его обретению и принимают решение актуализировать путь. Тем самым они кладут конец страданию и вступают в Нирвану, не рождаясь (L'AS, с. 155).

Эта введенная Асангой троичная классификация свидетельствует об уверенности буддийских учителей, что и во время пребывания между смертью и новым рождением практикование пути оказывается для «невозвращающихся» возможным и приводит их в Нирвану.

Второй тип анагаминов — достигающие Нирваны при рождении. Это те, говорит Васубандху, кто вскоре после рождения обретает полное освобождение вследствие ревностно и естественно практикуемого пути. При этом пять групп дхарм, образующих психосоматическую индивидуальность йогина, продолжают сохраняться, а, следовательно, он вступает в прижизненную Нирвану.

В «Вибхаше» такая зафиксированная в текстах канона ситуация разъясняется следующим образом: «Если у архата — человека, полностью избавившегося от всех пороков, — жизнь продолжается, непрерывный поток великих элементов и производной материи не пресекается и поток сознания, имеющий своим субстратом тело, наделенное органами чувств, продолжает функционировать, то разрушение оков, осуществленное этим архатом, получает наименование Нирваны, обретенной при данной жизни» (L'AK, VI. 37, с. 211, примеч. 3).

Но многие ученики недоумевали — что подразумевается под ревностным, естественно практикуемым путем?

Васубандху так характеризует эту практику естественно разворачивающегося йогического созерцания: она начинается спонтанно и мощно сразу же после рождения анагамина, относящегося к данному типу, и бывает наделена неослабевающей энергией. Такой путь, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», осуществляется без приложения усилий и без необходимости осознанной активности.

Третий тип анагаминов включает в себя освобождающихся посредством усилия, то есть вступающих в Нирвану благодаря активной формирующей деятельности сознания. Подвижник с применением усилия, то есть отнюдь не спонтанно, актуализирует путь, ведущий к полному исчерпанию страдания, и обретает освобождение, ни на минуту не ослабляя своих стараний. Практика такого йогина ревностна — проникнута неослабевающей энергией. Но коль скоро она осуществляется с применением усилия, такое свойство, как спонтанность, в ней отсутствует.

Четвертый тип — это анагамины, без усилий достигающие Нирваны уже в этой жизни или же в момент кончины. Практика йогического сосредоточения протекает у подвижников этого типа самопроизвольно, абсолютно спонтанно и в силу этого не нуждается в ревностности.

Из вышеназванных четырех типов «невозвращающихся», как отмечает Васубандху, второй характеризуется наиболее спонтанной и энергичной практикой йогического сосредоточения. Аффективные предрасположенности анагаминов данного типа крайне слабы, именно потому такие йогины вступают в Нирвану при рождении.

Пятый тип включает в себя анагаминов, «устремленных ввысь». Это определение указывает на отличительную черту их практики, состоящую в продвижении вверх по ступеням существования — дхьянам. А это означает, что такие йогины входят в Нирвану, пребывая не в той космической сфере, где были рождены.

«Устремленные ввысь» подразделяются, в свою очередь, на две разновидности в зависимости от способа их практики и того уровня существования, к которому они

устремляются. Способы йогического сосредоточения, практикуемые ими, называются в канонических текстах «смешанными» и «несмешанными». Смешанная практика представляет собой комбинируемую по своему содержанию дхьяну, а несмешанная — это дхьяна некомбинируемая. Высшей целью «устремленности ввысь» является достижение освобождения на небе Акаништха либо же на вершине существования.

Йогин, комбинирующий содержание дхьяны, достигнув в своем устремлении неба Акаништха, именно там и обретает полное освобождение.

«Невозвращающиеся», устремленные ввысь, подразделяются в зависимости от содержательных особенностей своей практики на «перепрыгивающих», «перепрыгивающих половину [ступеней]», «ушедших отовсюду». Эти три разновидности устремленных ввысь анагаминов не отмечены в канонических сочинениях. Они рассматриваются только в «Энциклопедии Абхидхармы». Упоминания о подобных «прыгунах», «полупрыгунах» и «ушедших» не обнаруживаются ни у Асанги, ни у Дхармашри.

«Перепрыгивающим» Васубандху называет такого анагамина, который, «смешав в этом мире [все] дхьяны и вкусив аромат лишь первой из них, рождается среди богов [класса] Сонмища Брахмы вследствие утраты трех [более высоких дхьян]» (КЙ, с. 425). Смешав на данном уровне мира форм четвертую дхьяну благодаря прежней практике йогического созерцания и закончив свое существование в этой божественной сфере, он, как говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», рождается затем среди богов неба Акаништха.

Особенность практики такого йогина заключается в следующем. Осуществляя созерцание, он в своем йогическом сосредоточении не погружается ни в одно из состояний, соответствующих каждому из четырнадцати ярусов промежуточных небес, которые отделяют первое небо мира форм от последнего. В силу таковой особенности он и получает наименование «перепрыгивающий», или «прыгун».

«Перепрыгивающий половину [ступеней]» — тот, кто по завершении своего существования в сфере богов Сонмища Брахмы обретает новое рождение среди богов Пяти Чистых Местопребываний и именно в этом рождении достигает неба Акаништха, перепрыгивая с одной ступени существования сознания на другую.

Но благородный — йогин, одолевший путь видения Истин и избравший стезю достижения архатства, подчеркивает Васубандху, никогда не рождается среди богов класса Великих Брахманов. Этот космический ярус есть место, населенное носителями ложных воззрений — йогинами брахманистских направлений. Там господствует только одна на ложных основаниях почитаемая ими божественная персона — Великий Брахма. Обитатели этой небесной сферы пребывают в сетях заблуждения, удерживающих их в круговороте рождений. Они почитают Брахму как творца всего сущего и фанатично веруют в сотворенность Вселенной и реальность акта божественного зодчества, хотя предметы почитания и веры абсолютно ложны.

Любой благородный, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», выше по своей духовной продвинутости, нежели Великий Брахма, поскольку является последователем Истинного учения. Сонмище Брахмы объединяет в себе последователей еретических учений, опирающихся на ложную веру в сакральность Вед, в реальность «Я», приверженцев практики брахманских обетов и ритуалов.

Именно такая характеристика, даваемая Васубандху брахманам — подвижникам и аскетам, — показывает всю напряженность полемики между буддизмом и ортодоксальными направлениями религиозно-философской мысли раннесредневековой Индии.

«Ушедший отовсюду» — это анагамин, который, пройдя все прочие ярусы мира форм, вступает на небо Акаништха, покинув Сонмище Брахмы и пройдя через сферы жрецов Брахмы и другие, включая четвертое Чистое Местопребывание, именуемое Сударшана и населенное Ясновидящими богами.

«Невозвращающийся» никогда не рождается повторно в космической сфере своего предыдущего рождения, и это становится возможным только благодаря особым достижениям в практике созерцания. Достигнутый духовный прогресс освобождает анагамина от привязанности сознания к былым местопребываниям, и он не возвращается ни туда, где родился, ни в низлежащие сферы.

Устремленный ввысь, направляющийся к Вершине существования, не комбинирует дхьяны. Он устремлен к тому высшему сосредоточению сознания, в котором не существует различия между сознанием и полным отсутствием оно. А поэтому он и практикует абсолютное успокоение сознания (шаматха). Он всецело посвятил себя йогическому сосредоточению — в отличие от анагамина, устремленного к небу Акаништха и приверженного практике видения, то есть мудрости.

Васубандху отмечает, что «устремленный ввысь» способен вступить в Нирвану еще до того, как окажется на небе Акаништха или погрузится в состояние саморастворения сознания, характерное для бхавагры (вершины существования). Это свидетельствует, что свойство иметь конечной целью продвижение ввысь, на небо Акаништха или к вершине существования, подразумевает возможность нового рождения после их достижения.

Итак, изложенная выше пятичленная типология анагаминов характеризует практику вступления в Нирвану в мире форм.

Но существует и иное множество «невозвращающихся» — те, кто достигает освобождения в мире не-форм. Оно представлено в «Энциклопедии Абхидхармы» с помощью четырехчленной типологии, указывающей на различия между анагаминами по способу вхождения в полную Нирвану в данной космической сфере. Всем им свойственна отрешенность от влечения к миру форм, и в силу этого, завершив там свое прежнее существование, они рождаются среди индивидов мира не-форм.

Четыре типа таких подвижников — это достигающие Нирваны при рождении; с применением усилий; без усилия и «устремленные ввысь». Но, как подчеркивает Васубандху, указанная типология может рассматриваться и как один класс, ибо в канонических текстах дифференциация «устремленных ввысь» отсутствует.

От пяти типов анагаминов, принадлежащих к миру форм, и анагаминов, идущих к миру не-форм и образующих в совокупности своих четырех разновидностей единый — шестой — тип, отличен тот «невозвращающийся», кто входит в Нирвану уже в этом настоящем рождении. Он представляет собой седьмой тип анагаминов — «обретающие полное освобождение в данном существовании».

Далее автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает вопрос об упоминающихся в канонических сутрах «девяти типах анагаминов, принадлежащих к миру форм». Он предлагает свое собственное разъяснение того, каким образом можно выделить именно девять таких типов.

Существуют, говорит Васубандху, три базовых типа «невозвращающихся», принадлежащих к миру форм. Одни анагамины достигают полного освобождения в промежуточном существовании — между смертью и новым рождением. Другие — в момент рождения. Третьи — будучи «устремленными ввысь».

Каждый из этих трех может быть вторично распределен также по трем типам на основе анализа примеров обретения полного освобождения, приведенных самим

Бхагаваном Буддой и запечатленных в текстах сутр. Васубандху показывает, по каким критериям могут строиться такие вторичные классификации. Так, анагамины, принадлежащие к базовому типу вступающих в Нирвану в промежуточном существовании, могут прийти к полному освобождению быстро либо не очень быстро или же им потребуется долгое время. Из этой вторичной классификации становится понятен ее критерий — время, необходимое анагамину для достижения полного освобождения.

Вторичная классификация вступающих в Нирвану при рождении построена по критерию характера их практики — степени самопроизвольности и энергичности йогического сосредоточения, ведущего к полному освобождению. Одни входят в Нирвану как бы по инерции. Их йогическое сосредоточение спонтанно и максимально энергично, и в момент рождения такие анагамины уже пребывают в Нирване.

Другим требуется усилие, поскольку самопроизвольного йогического сосредоточения у них не возникает. Но таковое усилие сознания, подкрепленное мощной энергией, вводит в Нирвану также в момент рождения.

Третьим нет нужды прилагать усилия — их йогическое сосредоточение имеет самопроизвольный характер. Но энергии не слишком много, и поэтому таким анагаминам требуется время для обретения полного освобождения. Однако и они также принадлежат к базовому типу «вступающих в Нирвану при рождении», ибо эти Благородные личности достигают состояния полного освобождения, уже будучи рожденными.

«Устремленные ввысь» различаются по трем вторичным типам в зависимости от содержания и особенностей их йогического созерцания. Это, по словам Васубандху, «перепрыгивающие», «перепрыгивающие половину [ступеней]» и «успешные отовсюду».

Наряду с вышеизложенным объяснением девяти типов анагаминов, принадлежащих к миру форм, автор «Энциклопедии Абхидхармы» предлагает и иное. Он указывает на общее для всех трех базовых типов основание вторичной классификации — степень быстроты, с которой достигается полное освобождение. Вступление в Нирвану в промежуточном существовании, при рождении, при «устремлении ввысь» может произойти быстро, не очень быстро, в течение долгого времени.

Васубандху проводит и системно-аналитическое рассмотрение различий между девятью типами анагаминов, построенное в зависимости от их деятельности, аффектов и психических способностей (индрий).

Три типа анагаминов могут быть выявлены по их различиям в отношении накопления кармических следствий. У одних кармические следствия исчерпываются при рождении. У других — после рождения, а у третьих — только в отдаленном будущем, то есть в последующих рождениях.

Необходимо в связи с вопросом о выделении этих трех типов анагаминов напомнить, что, согласно буддийскому учению о карме, накопление кармического следствия происходит ввиду обдуманности и завершенности действия, отсутствия как сожаления о содеянном, так и попыток заблокировать карму. А кроме того, и ввиду так называемого сопровождения действия (то есть дхарм, актуализировавшихся в момент осознанного деяния) и созревания следствия.

Далее три типа анагаминов выявляются и на основе различения степени активности аффектов. Соответственно этому правомерно говорить о слабом, среднем и сильном типах. А еще три — на основе степени развития у йогиних психических способностей, которые бывают высокоразвитыми, средними или слабыми.

Каждый анагамин может быть отнесен к какому-либо одному из указанных девяти типов. Таким образом, аналитическая девятичленная типология предстает в качестве своеобразной диагностической таблицы, аккумулирующей в себе канонические представления о различных способах вступления в Нирвану и характеристиках йогинов, достигающих полного освобождения в мире форм.

В канонических текстах, отмечает Васубандху, говорится о формах существования (гати) достойных личностей. Это требует отдельного разъяснения, так как термин «гати» применяется в строгом своем значении только к живым существам чувственного мира, каковыми в полном смысле «невозвращающиеся» уже не являются. Обретение плода невозвращения в чувственный мир не предполагает повторного рождения в этой космической сфере.

Яшомитра интерпретировал термин «гати» применительно к формам существования обучающегося Дхарме как совокупное обозначение настоящего рождения (утпатти) и будущего (сампарая).

В «Сутре о формах существования», говорит Васубандху, названы семь форм (гати). Три, при которых полное освобождение достигается в промежуточном существовании, три — при рождении, а также «устремленные ввысь» (без внутреннего различения их разновидностей).

Но почему же именно семь форм существования подобают достойным личностям? Только те, говорит Васубандху, кто обладают этими формами существования как перспективой обретения полного освобождения, ведут достойный образ жизни, совершая лишь благие деяния. Они чужды неблагому и недостойному — не отнимают чужой жизни, не берут того, что не было дано добровольно, не лгут, не употребляют опьяняющих веществ, отвращены от нецеломудрия. Для обретших эти формы существования нет движения вспять. Но к прочим обучающимся Дхарме, подчеркивает Васубандху, последнее не относится.

В канонической литературе «достойная личность» интерпретируется как «обучающийся, наделенный истинным воззрением». Как же понимать это определение в свете вышесказанного?

Свойство «быть достойной личностью», говорит Васубандху, sporadически проявляется и у обучающихся Дхарме, не достигших еще статуса анагамина. Это бывает в том случае, если они освободились от аффектов, устраняемых благодаря практике видения Истин, и от части аффективных несовершенств (доша), устраняемых посредством сверхмирского йогического созерцания. Свойство быть достойной личностью возникает благодаря обретению самоконтроля, противостоящего совершению пяти прегрешений — тех, что отвергаются буддийскими обетами. И поэтому оно может актуализироваться время от времени у каждого, кто обучается Дхарме.

Но только у «невозвращающихся» это свойство присутствует постоянно и не зависит в своих проявлениях ни от условий, ни от обстоятельств.

Подлинные достойные личности обладают религиозной дисциплиной, ставящей барьер безнравственности, благодаря чему они и не совершают прегрешений. Достойные личности освободились от всех категорий аффектов, подлежащих уничтожению посредством практики видения Истин, и от девяти категорий аффективных несовершенств, устраняемых посредством сверхмирского йогического сосредоточения.

Благородный, имеющий переходный тип рождения в чувственном мире, не рождается в других космических сферах. Переходный тип рождения означает, что йо-

гин обретает плод невозвращения в промежуточном существовании и, родившись в статусе анагамина, достигает полного освобождения в данной жизни. Яшомитра указывает причину этого — присущее такому подвижнику острое отвращение к безграничному страданию в чувственном мире (см. SAKV, с. 564).

Но если имеет место переходный тип рождения в мире форм, то йогин в статусе анагамина иногда вступает в сферы мира не-форм, где действует как «устремленный ввысь», восходящий в своей практике к вершине существования.

В «Сутре о формах существования» приводится спровоцировавший последующие философские дискуссии сюжет, связанный с практикой Шакры (буддийского аналога бога Индры) — небожителя мира форм. Как повествует сутра, Шакра утверждал, что если по его смерти в данном существовании и последующем рождении среди людей он, обрета статус архата, не достигнет полной Нирваны (из-за утраты архатства в конце человеческого существования), то он будет рожден среди богов неба Акаништха. Бхагаван Будда, услышав это суждение, ничего не возразил Шакре, хотя тот говорил явную несурязицу.

Согласно мнению вайбхашиков, такие нелепые слова Шакры объясняются незнанием Абхидхармы. А Бхагаван, не отвергая их, всего лишь желал своим молчанием ободрить и порадовать освобождающегося от оков. Отсутствие возражения со стороны Бхагавана вовсе не выказывает его согласия с мнением Шакры.

Если же рассуждать с позиции абхидхармистской теории строго, добавляли они, то Шакра являлся вступившим в поток, достигнув этого первого плода подвижничества в божественной форме существования. Он правомерно предвидел свое рождение в мире людей и достижение там архатства — Шакре предстояло сделаться анагамином, имеющим переходный тип рождения. Следовательно, его утверждение о грядущем существовании на небе Акаништха является безусловно ошибочным, и Бхагавану Будде эта ошибка очевидна. Но своим молчанием (неопровержением слов Шакры) Учитель одобряет намерение небожителя отвергнуть страдание чувственного мира и не оспаривает логическую нелепость в его рассуждениях, чтобы не огорчать Шакру.

Анагамин при переходном типе рождения в мире людей, как и Благородный, рожденный в более высокой сфере существования, сохраняет свои чистые психические способности (чистые индрии) и не подвержен деградации ни в каком отношении. Эта закономерность обусловлена двумя причинами. Во-первых, благодаря пребыванию йогина сначала в одной форме существования, а затем в другой, его психические способности достигают состояния высшей зрелости. А во-вторых, тело, наделенное такими совершенными психическими способностями, не может быть повреждено и наиболее подходит для реализации пути. Это свидетельствует об обладании индивидуальностью, максимально пригодной к осуществлению высшей цели религиозной жизни.

Те же, кто обрел лишь два плода подвижничества — вступление в поток и возвращение еще один раз, не способны достичь состояния полного освобождения в промежуточном состоянии. Они в аспекте развития своих психических способностей не готовы к полной реализации пути, а их аффективные предрасположенности еще не подверглись предельному ослаблению.

Согласно вайбхашикам, такие подвижники стоят перед необходимостью устранения неблагих дхарм чувственного мира и неопределенных дхарм мира форм и мира не-форм. Вступившему в поток только предстоит обретение трех плодов практики, а возвращающемуся еще один раз — двух, и оба они должны преодолеть каждую

из трех сфер существования. Разумеется, реализовать все это в промежутке между смертью и новым рождением такие подвижники не способны.

Практика комбинирования дхьяны и принципы диагностической типологии «невозвращающихся»

Какова практика тех «устремленных ввысь», кто намерен прийти к небу Акашишта? Отвечая на этот вопрос, Васубандху разъясняет принципы «смешения» (комбинирования) дхьян.

Сначала, говорит он, происходит смешение четвертой дхьяны — состояния йогического сосредоточения высшей ступени мира форм. Васубандху отмечает, что практика четвертой дхьяны представляет собой наиболее эффективный способ сосредоточения сознания, поскольку это высший из так называемых легких путей.

Вообще говоря, йогическое сосредоточение на четырех ступенях мира форм определялось абхидхармистами как практика легкая, осуществляемая не без приятности. Она не требует от подвижника приложения усилий, поскольку на четырех ступенях мира форм сознание поддерживается радостью, счастьем, ясным спокойствием. Концентрация внимания не ослабевает, и у йогина не ускользает памятование о том, что должно быть сделано и делается в каждый момент. Кроме того, здесь сохраняется уравновешенная невозмутимость и свободная от притока аффектов память. Все эти свойства дхьян наиболее сильно проявляются именно на четвертой ступени мира форм.

Комбинирование четвертой дхьяны происходит следующим образом. Архат или анагамин вступает в четвертую дхьяну, практикуя чистое сосредоточение, при котором сознание течет свободно. Затем, утратив состояние йогического сосредоточения, он снова входит в четвертую дхьяну, но не чистую, а загрязненную притоком аффектов и связанную с непрерывным, то есть несвободным, течением состояний сознания.

После этого подвижник снова входит в чистую дхьяну. И так он продолжает действовать, постепенно уменьшая в процессе комбинирования число моментальных состояний сознания. Это делается до тех пор, покуда смешение дхьян не будет ограничено двумя чистыми моментами сознания, а затем — двумя загрязненными, сменяющимися снова двумя чистыми состояниями сосредоточения сознания. В этом и состоит начальная стадия практики комбинирования дхьяны.

Иными словами, смешение, или комбинирование, представляет собой сочетание одной чистой дхьяны с двумя загрязненными, чередование одного или нескольких моментов загрязненной дхьяны с двумя моментами (или последовательностями моментов) чистой дхьяны.

Завершение практики комбинирования дхьяны характеризуется актуализацией непосредственно после чистого момента сосредоточения только одного загрязненного момента, а затем — снова чистого. Два первых момента подобны «беспрепятственному пути» — практике, направленной на устранение аффективных препятствий. А третий — «пути освобождения», ибо он абсолютно свободен от притока аффектов.

Смешение четвертой дхьяны является сильной практикой, благодаря которой подвижник делается способным осуществить и практику смешения остальных трех дхьян.

Практика комбинирования дхьяны достигает своего совершенства лишь в том случае, если йогин полностью овладевает техникой вхождения на желаемое время в чистую, нечистую и чистую дхьяны, образующие непрерывную последовательность.

Впервые йогин обращается к практике смещения дхьяны, пребывая в чувственном мире. Эта практика, однако, может осуществляться, как полагали абхидхармисты, не в любом месте Земли, а лишь на трех континентах — Джамбудвипе, Пурвавидехе и в Западной Годании. А на севере, где простирается континент Уттаракуру, буддийское подвижничество вообще не практикуется, ибо там люди не принимают религиозных обетов и не знают Дхармы.

Смещение одного загрязненного с двумя чистыми моментами (то есть абсолютно совершенная практика комбинирования дхьяны), указывает Васубандху, невозможно ни для кого из подвижников, кроме Будды. Учитывая это обстоятельство, следует признать данную практику состоявшейся, завершенной в случае, когда йогин последовательно входит в три состояния йогического сосредоточения, непрерывность которых он может продлевать по своему желанию.

С какой целью Благородные прибегают к практике смещения дхьяны? Васубандху говорит о трех таких целях: для обретения нового рождения в Чистых местопребываниях; для достижения счастливого состояния; из страха перед аффектами.

Анагамины, обладающие высокоразвитыми способностями, комбинируют дхьяну, желая обрести новое рождение на четвертой ступени мира форм, причем на каком-либо из пяти ее верхних ярусов — в Чистых местопребываниях богов «Не самых великих», «Безмятежных», «Прекрасных», «Ясновидящих», «Высших».

Другой целью комбинирования дхьяны для таких анагаминов может выступать стремление обрести счастливое состояние в настоящей жизни, то есть блага архатства.

Анагамины со слаборазвитыми способностями прибегают к практике комбинирования дхьяны, будучи мотивированы страхом перед аффективными несовершенствами четвертой дхьяны. Она, согласно буддийской теории йоги, обусловлена в своем аффективном несовершенстве жаждой (тришна) испытывания «чистого» мирского блага, что чревато утратой плода невозвращения в чувственный мир. Практика смещения загрязненной аффектами и чистой дхьяны уничтожает эту жажду.

Что же касается архатов, то к комбинированию дхьяны они прибегают с целью обретения счастливого состояния в данной жизни. Подобным образом действуют те из них, кто обладает высокоразвитыми психическими способностями. А архаты, чьи способности развиты слабо, — из страха перед аффектами и из опасения утраты обретенного статуса.

Практика комбинирования дхьяны бывает пяти видов, в силу чего она может приводить йогина к пяти вариантам рождения в Чистых местопребываниях. Данная практика, говорит Васубандху, классифицируется как слабая, средняя, сильная, более сильная и самая сильная.

Первый вид — слабая практика комбинирования дхьяны — протекает следующим образом: актуализируются три состояния сознания — незагрязненное, загрязненное и снова незагрязненное. Йогин, обращающийся к ней, едва способен сохранять сосредоточение более чем на трех состояниях сознания, поскольку его сила концентрации сознания весьма и весьма невелика и не позволяет количественно расширить последовательность этих состояний.

При втором виде практики смещения дхьяны йогин способен выстроить после-

довательность из шести состояний: незагрязненное—загрязненное—незагрязненное, а затем — вновь незагрязненное—загрязненное—незагрязненное.

Этот же принцип чередования состояний йогического сосредоточения действует и при остальных видах практики комбинирования дхьяны. Но при третьем возникает последовательность из девяти состояний сознания, при четвертом — из двенадцати, при пятом — из пятнадцати.

Результатом практики каждого из указанных видов смешения дхьяны выступает новое рождение на соответствующем ярусе пяти Чистых местопребываний. Ярус, на котором будет обретоено новое рождение, определяется силой того загрязненного сознания, которое актуализировалось в процессе практики. При слабой практике смешения дхьяны оно будет максимально сильным, и новое рождение произойдет на уровне «Не самых великих» богов, то есть в первом из пяти Чистых местопребываний. Средняя по своей силе практика ведет к рождению среди «Безмятежных» богов, сильная — среди «Прекрасных», более сильная — среди «Ясновидящих», а самая сильная — среди «Высших», то есть на небе Акаништха.

Учитель Шрилата придерживался, однако, иной точки зрения. Он полагал, что пять видов рождения в Чистых местопребываниях обусловлены преобладанием одной из пяти психических способностей — веры, энергии, памятования, йогического сосредоточения, различающего постижения, которые входят в состав чистых индрий (способностей к познанию еще не познанного, к глубинному и совершенному познанию).

Анагамин, актуализировавший в своей сантане абсолютную дхарму «прекращение потока сознания», называется, согласно канонической традиции, «достигающий прекращения». К какому бы из типов достойных личностей он ни относился, при достижении им того состояния йогического сосредоточения, которое приводит к остановке сознания, такой анагамин именуется «видящий телом». Это определение, как полагали вайбхашики, указывает, что при отсутствии остановки сознания акт видения возникает при непосредственной опоре на тело.

Однако Васубандху выдвигает иное объяснение, которое, по его разумению, более соответствует Слову Будды. Согласно этому объяснению, анагамин, выходя из состояния прекращения потока сознания, обретает полностью осознаваемый телесный покой. Таковой, будучи достигнут впервые, способствует возникновению у «невозвращающегося» характерного суждения: «Поистине, сосредоточение остановки [сознания] — это покой, поистине, сосредоточение остановки [сознания] подобно Нирване!» (КЙ, с. 434). Именно в этом смысле он воспринимает, «видит» непосредственно телом ту дхарму, которая подобна Нирване. Восприятие в данном случае — это непосредственное обнаружение телесного покоя и знание, сопровождающее этот покой.

«Покой» обозначается принципиально важным в буддийском дискурсе термином «ниродха» (букв.: прекращение). Процесс развертывания сознания прекращается «за недостаточностью условий», то есть в специфическом состоянии йогического сосредоточения, называемом «остановка потока сознания». Обретение покоя непосредственно воспринимается во время сосредоточения, и это есть акт восприятия полного телесного расслабления, соответствующего ниродхе (прекращению).

При выходе из состояния сосредоточения сознание актуализируется и регистрирует тот факт, что покой был обретен, когда сознание не функционировало, будучи остановленным.

Итак, «видящий телом», обретя особый телесный покой в состоянии нефункцио-

нирования сознания, осознает его в момент выхода из йогического сосредоточения. И именно поэтому дхарма «прекращение за недостаточностью условий» воспринимается йогинами как подобная Нирване.

Согласно каноническим текстам, существуют восемнадцать классов обучающихся Дхарме и девять классов тех, кто более не нуждается в обучении, но среди первых не упомянут «видящий телом». Как поясняет Васубандху, для этого нет оснований. Классификация обучающихся базируется на трех чистых наставлениях: относительно высшей нравственности, относительно мышления и относительно мудрости. Они изложены, соответственно, в Виная-питаке, в Сутра-питаке и в Абхидхарма-питаке как свойства Благородного пути. Плоды этих наставлений обнаруживаются в процессе обучения, когда йогин достигает разъединения с неблагими дхармами. Но практика сосредоточения, называемого «остановкой потока сознания», не является ни обучением, ни его плодом. В силу этого анагамин, практикующий такое сосредоточение, и не упоминается в качестве отдельного типа среди обучающихся.

Вышеизложенная каноническая классификация анагаминов характеризуется Васубандху как сугубо обобщенная. Он подчеркивает, что при составлении максимально подробной аналитической типологии обнаруживаются тысячи типов «невозвращающихся». Для иллюстрации им производится детальный анализ, выявляющий значительно более тонкую степень типизации.

Так, анагамины, достигающие полного освобождения в промежуточном существовании, подразделяются на три типа в зависимости от ступеней йогического сосредоточения; на шесть типов — в зависимости от силы психических способностей — малой, средней, большой; на четыре типа — в зависимости от принадлежности к духовному семейству (готре); на шестнадцать типов — в зависимости от тех местопребываний, к новому рождению в которых устремляются йогины, находясь в промежуточном существовании; на тридцать шесть типов — на основании отрешенности подвижника от соответствующей ступени существования.

Относительно последнего подразделения Васубандху дает дополнительное пояснение. Анагамин, обретающий полное освобождение в промежуточном существовании, может быть заблокирован либо всеми оковами в мире форм, либо же свободен от одной, двух и более оков — вплоть до восьми категорий аффективных препятствий (доша) в первой дхьяне. То же самое может иметь место и в трех остальных дхьянах. В зависимости от количества отброшенных оков можно выделить четыре группы анагаминов, каждая из которых будет включать в себя девять типов «невозвращающихся». В совокупности и насчитывается тридцать шесть типов.

Сюда же относится и тип анагамина, устранившего девятую категорию аффективных препятствий четвертой дхьяны, но заблокированного всеми оковами мира не-форм. Однако этот тип исключен из рассмотрения, поскольку такие анагамины именуются «идущие к миру форм». Выше этого мира (то есть в мире не-форм) промежуточное существование невозможно.

Васубандху указывает, что аналитическая процедура типизации «невозвращающихся», построенная на различении их по местопребываниям, семействам, отрешенности от аффектов и силе психических способностей, приводит в итоге к весьма разветвленной типологии. Она включает в себя 2592 типа анагаминов, достигающих полного освобождения в промежуточном существовании.

Он подробно комментирует эту процедуру. В каждом местопребывании, говорит Васубандху, обнаруживаются шесть семейств. Любое из них состоит из девяти типов благородных личностей, начиная с заблокированных всеми оковами и заканчивая

освободившимися от восьмой категории аффективных препятствий. Итого — пятьдесят четыре типа. Умножая это число на число соответствующих местопребываний (шестнадцать), мы получаем 864 типа.

Процедура типизации предполагает последующую дифференциацию внутри каждого из этих типов на основании различия трех градаций психических способностей — слабых, средних и сильных. Это и приводит к образованию 2592 типов.

Принцип равномерности типизации, характерный для абхидхармистского подхода, предполагает выравнивание типологии по дхьянам — с тем чтобы в каждой из четырех дхьян присутствовало не более девяти типов. Такое выравнивание учитывает существование именно девяти категорий аффективных несовершенств (доша), подлежащих устранению на каждой ступени созерцания.

Выравнивание осуществляется следующим образом. Анагамины, освободившиеся от девяти категорий аффектов более низкой ступени йогического сосредоточения, включаются в тип, рассматриваемый как «связанные всеми оковами» на следующей, более высокой ступени. В результате такой процедуры исключается рассмотрение тех, кто отрешился от какой-либо из четырех ступеней мира форм, в качестве отдельного типа, ассоциированного с этой ступенью.

Аналогично строится и аналитическая процедура типизации применительно к остальным четырем базовым типам анагаминов, заканчивая «устремленным ввысь». В своей совокупности это дает 12 960 типов «невозвращающихся», идущих к рождению в мире форм. Точно такая же процедура применяется и для типизации анагаминов, направляющихся в мир не-форм.

Типологию анагаминов, построенную с учетом многих оснований и направленную на максимально тонкое аналитическое различие между типами, отнюдь не следует расценивать как схоластическую интеллектуальную забаву абхидхармистских теоретиков. Она предназначалась для максимально отчетливого выявления духовного прогресса, достигаемого каждым конкретным религиозным подвижником.

Данная типология была и поныне остается хорошо известной монастырским наставникам. Они пользуются ею как своеобразной диагностической схемой в своей повседневной работе с продвинутым монашеством, обучающимся Дхарме.

В преддверии архатства: практика алмазоподобного сосредоточения

Претендентом на архатство йогин становится на стадии уничтожения аффективных препятствий, свойственных ступеням мира форм и уровням саморастворения сознания, характерным для мира не-форм, — вплоть до восьмой категории аффективных препятствий на вершине существования.

Практикуя «беспрепятственный путь» — путь принятия последующего дхармического знания о страдании в мире форм и в мире не-форм, йогин устраняет также и девятую категорию аффектов вершины существования. При этом он по-прежнему остается претендентом на статус архата.

Эта практика называется «сосредоточением, подобным алмазу». Как алмазное острие способно рассесть любой максимально твердый материал, такое сосредоточение отсекает слабейшие аффективные предрасположенности, неимоверно прочно въевшиеся в сознание и в силу этого не уничтоженные с помощью менее мощных средств.

О «сосредоточении, подобном алмазу» в канонической и постканонической традициях было принято говорить как о практике самого сильного из «беспрепятственных путей», нейтрализующего все без исключения аффекты. Но на том этапе, когда йогин делается способным овладеть этим путем и приступает к его практикованию, большинство аффективных загрязнений сознания оказываются уже уничтоженными.

Учитель Дхармашри в своей «Абхидхармахридае» так характеризует эту практику: «...сосредоточение, подобное алмазу, называется последним состоянием сознания того, кто находится в процессе обучения. Это девятый непосредственный, или беспрепятственный, путь в момент отвержения желаний сферы ни-восприятия-ни-невосприятия. В нем раз и навсегда уничтожены все аффективные предрасположенности. Поскольку все благородные деяния завершены, это [состояние] называется сосредоточением, подобным алмазу. После него у того, кто больше не нуждается в обучении, и возникает первое знание, [соответствующее этому статусу], — знание прекращения [страдания]» (Ahr, с. 78).

Приведенное определение является предельно обобщенной характеристикой данной практики и ее результата. В действительности, как отмечает Васубандху, существует большое разнообразие алмазоподобных сосредоточений. Такое сосредоточение сознания, вообще говоря, может быть развито по отношению к любому типу знания четырех Благородных истин.

Но алмазоподобные сосредоточения, ведущие к обретению архатства, возникают лишь у йогина, пребывающего в статусе анагамина, так как он уже заложил благодаря своей предшествующей практике все необходимые основания, чтобы войти в высший подвижнический круг.

У высокопродвинутого йогина могут развиваться, во-первых, восемь алмазоподобных сосредоточений, которые по своему содержанию связаны с каждым из четырех аспектов последующего знания о страдании и возникновении страдания. Объектами этого четырехаспектного знания, соответственно, выступают страдание и возникновение, свойственные вершине бытия.

Четыре аспекта последующего знания о страдании — это «невечное», «чуждое удовлетворенности» («неудовлетворительное»), «пустое» (шунья — лишенное субстанционального «Я» и каких-либо его предикаций, могущих рассматриваться как «мое»), «безличное».

Четыре аспекта последующего знания о возникновении страдания — это «причина» (то есть фактор, приводящий к новому рождению в сансаре), «порождение», «обусловленность», «следствие».

Во-вторых, йогин практикует восемь алмазоподобных сосредоточений, связанных с каждым из четырех аспектов дхармического знания о прекращении страдания и пути. Как поясняет Яшомитра, дхармическое знание Истины прекращения страдания и Истины пути противостоит в практике йогического сосредоточения трем сферам существования, выступая их противоположностью (SAKV, с. 569).

В-третьих, четыре алмазоподобных сосредоточения связаны с каждым из четырех аспектов последующего знания о прекращении страдания и имеют своим объектом прекращение страдания в первой, второй, третьей и четвертой дхьянах мира форм. Аналогичным образом анализируются и алмазоподобные сосредоточения мира не-форм, заканчиваясь четырьмя сосредоточениями, имеющими своим объектом прекращение страдания на вершине существования.

В-четвертых, четыре алмазоподобных сосредоточения сознания связаны с че-

тырьмя аспектами последующего знания о пути. Их только четыре, ибо, в отличие от последующего знания о прекращении страдания, различающегося в зависимости от ступеней сосредоточения, объект этого сосредоточения универсален.

Исходя из указанных аналитических определений и выделяются виды и количество практикуемых алмазоподобных сосредоточений. Так, на этапе практики, именуемой «невхождением» в фундаментальную дхьяну, существуют пятьдесят два вида алмазоподобных сосредоточений, отличающихся друг от друга аспектами обретаемого знания и своими объектами. Как поясняет Яшомитра, первые два алмазоподобных сосредоточения подразделяются на шестнадцать видов по восьми аспектам знания в первой дхьяне. Это — четыре объекта Истины прекращения страдания, четыре аспекта последующего знания о прекращении и соответствующий аспект последующего знания о пути, что дает в своей совокупности девять видов алмазоподобных сосредоточений. В четырех фундаментальных дхьянах их насчитывается тридцать шесть. Таким образом, в сумме они и образуют пятьдесят два вида.

Те же самые расчеты, которые осуществляются в связи с «невхождением», применимы и к другим ступеням сосредоточения, включая четвертую дхьяну.

В мире не-форм — в Сферах бесконечности пространства, бесконечности сознания и в Сфере «ничто» отсутствуют дхармическое знание и последующее знание, имеющие своим объектом прекращение страдания на более низкой ступени сосредоточения.

Но там существует последующее знание, объектом которого выступает путь как средство преодоления низлежащей ступени, поскольку действует взаимная причинность. Истина пути есть однородная причина на каждом из его последовательных этапов: «невозвращение вспять» (то есть невступление в фундаментальную дхьяну); промежуточная ступень йогического сосредоточения мира форм (дхьяны) и три состояния растворения сознания в самом себе (сампатти) мира не-форм.

Таким образом, применительно к Сферам бесконечности пространства, бесконечности сознания и к Сфере «ничто» насчитывается, соответственно, двадцать восемь, двадцать четыре и двадцать видов алмазоподобных сосредоточений.

Некоторые теоретики Абхидхармы полагали, что последующее знание пути, как и последующее знание прекращения страдания, имеет своим объектом преодоление каждой ступени по отдельности. Исходя из этого, они выделяли еще двадцать восемь алмазоподобных сосредоточений, и в итоге насчитывали восемьдесят видов алмазоподобных сосредоточений, которые опираются на ступень «невхождения». При таком рассмотрении в Сферах бесконечности пространства, бесконечности сознания и в Сфере «ничто» можно насчитать соответственно сорок, тридцать два и двадцать четыре вида сосредоточений, подобных алмазу.

Васубандху указывает, что аналитическое дробление видов алмазоподобных сосредоточений будет нарастать при различении по духовным семействам (готрам), к которым принадлежат йогины, и по степеням развития психических способностей.

Когда устраняется благодаря алмазоподобному сосредоточению девятая категория аффектов вершины существования, возникает знание об уничтожении, то есть знание угасания всех аффективных предрасположенностей. Это — первое знание архата («того, кто более не нуждается в обучении»). Вкупе со вторым обретенным знанием о невозникновении аффективных предрасположенностей впредь (анутпаджняна) оно и есть просветление (бодхи).

Непосредственно после алмазоподобного сосредоточения йогин спонтанно переходит к практике «пути освобождения». Это состояние сознания возникает из алма-

зоподобного сосредоточения одновременно с достижением уничтожения аффективности. Путь освобождения есть знание об устраненной аффективности, обретаемое впервые.

Асанга определял «знание прекращения» как достигаемое в результате исчерпания причины — знание того, что карма больше не существует, ибо отсутствуют питающие ее аффекты. Таким образом, именно исчерпание причины и выступает объектом этого знания (L'AS, с. 129).

Знание об уничтожении, как поясняет Яшомитра, возникает впервые вместе с обретением дхармы «разъединение» (висамйюга) со всеми притоками аффектов (SAKV, с. 573).

«Не нуждающийся более в религиозном обучении» и есть архат, то есть претендент на статус архата, обретший этот плод. Он не нуждается в обучении, потому что для него самого больше не существует необходимости стремиться к другому плоду подвижничества. Архат практикует путь необучающегося — пребывание сосредоточенного сознания в состоянии освобождения.

Но в социальном отношении на этом религиозный подвиг отнюдь не завершается. Архатство предполагает деятельную заботу о духовном благе других. Дальнейшее подвижничество архата связано не только с практикой пути необучающегося, но и с проповедью Дхармы, и с подготовкой учеников и преемников. Областью его социорелигиозной компетенции становится попечение о непрерывном воспроизведении традиции Бхагавана Будды ради спасения других живых существ.

И все, кто подвержен страстям, кто барахтается в океане страдания в надежде на бескорыстную помощь благородного друга, должны почитать такого подвижника, ибо статус архата и его обладатель достойны почитания. Как добрый отец, неуспынными трудами сохраняющий наследственный земельный надел в надлежащем превосходном состоянии ради своих детей, архат неустанно возделывает драгоценный материк Учения для последующих поколений.

Вышеизложенная характеристика практик, приводящих к обретению архатства, демонстрирует тот факт, что семь типов благородных личностей, о которых говорилось прежде, нуждаются в религиозном обучении. Их повседневная практика, направленная на исчерпание аффектов, состоит в соблюдении трех наставлений — относительно нравственного поведения, помыслов и мудрости.

Эти наставления по своей сущности являются религиозными дисциплинарными предписаниями. Их соблюдение ведет к обретению нравственности — внеаффективной основы достойных действий. Оно безусловно способствует и успешной практике сверхмирского йогического сосредоточения, и мудрости — различения (исследования) дхарм, включенных в индивидуальный поток (сантану).

«Обычный человек» (притхагджана), то есть духовный практик, не одолевший еще путь видения Благородной истины, не может быть причислен к обучающимся Дхарме. Его йогическое сосредоточение не направлено на постижение Истин таковыми, каковы они в действительности. Соответственно, всегда присутствует риск утраты результатов, достигнутых в этом сосредоточении.

Более того, «обычный человек» рискует утратить даже и дисциплину Пратимокши, нарушив возложенные на себя монашеские, послушнические, мирские обеты и пренебрегнув предписаниями. Что уж говорить о сохранении высоких результатов, к которым он приходит, практикуя мирской путь йогического сосредоточения...

Подвижник, успешно завершивший путь видения Истин, также способен утратить некоторые благие дхармы, отмечает Васубандху. Однако благородный никогда

не теряет то, что было обретено благодаря практике трех вышеуказанных дисциплинарных наставлений.

Архаты и обучающиеся Дхарме

Каковы же дхармы архатов — тех, кто не нуждается более в религиозном обучении? Это, говорит Васубандху, — чистые дхармы необучающегося.

Благородный, пребывая даже в состоянии рассеянного сознания, обычного, естественного для всех живых существ, неотступно следует дисциплинарным предписаниям. Руководствуясь внутренней предрасположенностью к благу, он, подобно рядовому монаху, обходит близлежащие селения, занимаясь сбором подаяния в пользу монастыря и выполняет иные обязанности того же рода.

Внутренняя предрасположенность к соблюдению дисциплинарных предписаний остается при нем как неотъемлемое свойство, ибо благородный в любом состоянии и в любой ситуации следует трем наставлениям — относительно нравственного поведения, помыслов и мудрости. Таким образом, вся повседневная жизнь благородного есть религиозная практика.

Нирвана никогда не может быть дхармой обучающегося, потому что с ней связаны лишь те, кто более не нуждается в обучении, а также «обычные люди», следующие к высшей цели религиозной жизни мирским путем. «Обычный человек», отмечали теоретики Абхидхармы, может обладать дхармой Нирваны, но только за исключением того случая, когда он обременен всеми оковами. Другое дело, что удержать эту дхарму навсегда ему не под силу.

Итак, говорит Васубандху, существуют лишь восемь типов благородных личностей: четыре претендента на обретение плода подвижничества и четыре пребывающих с плодом. Это, соответственно, йогины, посвятившие себя вступлению в поток; вступившие в поток; претендующие на плод возвращения еще один раз; возвращающиеся еще один раз; претендующие на плод невозвращения в чувственный мир; анагамины; претенденты на архатство и архаты.

Названные восемь типов представляют собой, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», номинальную классификацию, так как в действительности обнаруживаются только пять типов благородных личностей.

Первый объединяет в себе тех, кто находятся на пути видения, будучи соискателями вступления в поток. У остальных претендентов — подвижников, стремящихся к плоду возвращения еще один раз, невозвращения и архатства, отсутствуют отличия от йогин, пребывающих с тремя плодами.

Претендент на возвращение еще один раз и другие, поясняет Яшомитра, не отличаются от вступившего в поток и прочих (SAKV, с. 574). Таким образом, три последних претендента входят в те же типологические классы, что и три первых, пребывающих с плодом.

Но тот, кто освободился от многих страстей — устранил шесть категорий аффектов, и тот, кто полностью освободился от страстей чувственного мира — устранил девять категорий аффектов, присущих сознанию в этой сфере существования, могут сделаться, практикуя путь видения Благородных истин, претендентами, соответственно, на плод возвращения еще один раз и невозвращения, хотя они не были до этого вступившими в поток и возвращающимися еще один раз.

Иначе говоря, последовательность практик допускает вариативность, но при этом принципиально важно одно обстоятельство. Устранение аффектов чувственного мира, достигнутое с помощью мирского метода йогического созерцания, должно с необходимостью быть дополнено практикой сверхмирского метода — пути видения Истин.

Обучающийся Дхарме достигает отрешенности от вершины существования, применяя сверхмирский метод, потому что не существует мирского метода, который позволял бы йогину преодолеть в своем созерцании высшую точку психокосма — вершину существования.

Сущность мирского пути устранения аффектов состоит в том, что такая практика не является средством преодоления несовершенств той ступени существования, на которой в данный момент развивается йогическое сосредоточение.

Практика мирского пути не свободна от притока аффектов, характерных для той сферы существования, с которой она связана. А будучи таковой, эта практика не способствует окончательному устранению аффективности сознания.

Только сверхмирский метод йогического сосредоточения выступает абсолютным противоядием от аффектов вершины существования. Таковые аффекты не находят в сверхмирском созерцании своего подкрепления и гибнут.

Отрешение от всех низлежащих сфер психокосма — уровней существования сознания — может происходить с помощью и сверхмирского, и мирского методов йогического сосредоточения.

У благородного, практикующего мирской метод отрешения от страстей, обретение дхармы «разъединение» (висамйога) с аффектами может быть как мирское, так и сверхмирское.

Если же благородный следует сверхмирским путем, то и в этом случае, как считали некоторые учителя, обретение дхармы «разъединение» будет либо мирским, либо сверхмирским. Это означает, что формирующая индивидуальный поток дхарма «обретение» (прапти) может быть с притоком аффектов или без такового. Так происходит по той причине, полагали они, что и при отказе от сверхмирского пути связь с аффектами у благородного отсутствует.

Например, у йогина, приходящего к отрешенности посредством благородного пути, не возникает обретения мирского «разъединения» с аффектами. В этом случае йогин, отрешенный от сферы «ничто» с помощью благородного пути, развивает свои психические способности в практике йогического сосредоточения. Вследствие полного отказа от прежнего пути и обретения нового пути (то есть анагамина с высокоразвитыми способностями), он может и не обладать дхармой «разъединение» с аффектами более высоких уровней мира не-форм. Но если он, обладая таковым «разъединением», утратит его, то снова окажется связанным с этими аффектами.

Яшомитра отмечает, что благородный, достигающий отрешенности посредством мирского пути, — это, например, тот вступивший в поток йогин, который практикует успокоение сознания (шаматха). При такой практике дхарма «обретение разъединения» (висамйога-прапти) может быть либо с притоком аффектов (сасрава), либо чистой (анасрава).

Но при отсутствии связи с этими аффектами йогин уподобляется или наполовину освобожденному от вершины существования, или тому, кто рождается в более высокой сфере, нежели та, к которой он принадлежал прежде. Благородная личность при отсутствии мирского «разъединения» с аффектами не будет связана с ними.

Данное положение Васубандху иллюстрирует на конкретном примере. У освободившегося от половины категорий аффектов вершины существования отсутствует мирская дхарма «обретение разъединения» с этими аффектами, поскольку нет мирского пути их преодоления. Даже в случае утраты сверхмирской дхармы «обретение разъединения» с аффектами вершины существования (что возможно при совершенствовании психических способностей в практике йогического сосредоточения) у такого благородного не возникает связи с этими аффектами.

Аналогичным образом и у «обычного человека», рожденного в сферах более высоких, нежели первая дхьяна, не возникает связь с аффектами чувственного мира даже в результате утраты дхармы «обладание разъединением» с таковыми.

Итак, Васубандху не соглашается с учителями, полагавшими, будто бы благородный, следующий сверхмирским путем, может обретать разъединение с аффектами либо мирское, либо сверхмирское. Практикуя только чистый сверхмирской путь отрешения от страстей, которые устраняются с помощью метода видения Истин, и от страстей вершины существования, уничтожаемых только благодаря чистому йогическому созерцанию, благородный достигает чистого же, а не мирского, «обладания разъединением» с этими страстями.

Отдельно Васубандху рассматривает вопрос — посредством какой ступени йогического сосредоточения достигается отрешение от соответствующих ступеней существования сознания?

Благодаря состоянию чистого невхождения, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», имеет место отрешение от всех ступеней вплоть до вершины существования.

Комментируя данное положение, Яшомитра разъясняет: «от всех ступеней» означает отрешение от той ступени, на которой пребывает благородная личность, а также от предшествующей, более низкой, ступени и от более высоких (SAKV, с. 576).

Невхождение в фундаментальную дхьяну — это состояние йогического сосредоточения в преддверии первой дхьяны, «предваряющее созерцание». Чистое (свободное от аффектов) невхождение позволяет йогину продуцировать мысли и осуществлять практики, свободные от влечения, от ложной веры в реальность «Я» и от других аффектов.

Теория невхождения как метода отрешения от всех ступеней существования сознания базируется на эмпирическом знании о закономерностях практики. Йогин не может войти в одну из четырех дхьян, не освободившись от страстей предыдущей ступени, потому что он, пребывая на ней, не способен избавиться от аффективных препятствий, характерных именно для данной ступени.

Из этой закономерности и вытекает необходимость предваряющего («пограничного») сосредоточения, именуемого «невхождение».

Отрешение (вайрагья) от ступени существования представляет собой устранение девяти категорий свойственных ей аффектов. Процесс достижения отрешенности включает в себя девять практик «беспрепятственного пути» и «пути освобождения».

Именно это и происходит при отбрасывании страстей чувственного мира, первой дхьяны и прочих ступеней существования.

Йогин, отрешившийся от страстей чувственного мира, продуцирует, пребывая в состоянии невхождения, восемь первых беспрепятственных путей и восемь первых путей освобождения. Но при этом он создает также и девятый беспрепятственный путь.

И здесь уместен вопрос — остается ли йогин в состоянии «невозвращения» для того, чтобы овладеть девятым путем освобождения, или переходит в первую дхьяну?

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» утверждает, что при отрешении от трех ступеней путь освобождения возникает из дхьяны или из пограничного сосредоточения сознания.

Разъясняя эту мысль, он говорит о девяти ступенях, на которых происходит новое рождение (упапатти), — чувственный мир, четыре ступени мира форм и четыре уровня мира не-форм. «Победа над тремя ступенями» — это и есть отрешенность от возможности рождения/существования до второй дхьяны включительно. Последний путь освобождения возникает из состояния «невхождения» или же из первой фундаментальной дхьяны.

Выше отрешенности от трех ступеней последний путь освобождения может возникнуть только из фундаментальной дхьяны, ибо психическая способность невозмутимости (упекша) сознания характерна для всех этих ступеней. В первой, второй и третьей дхьянах психическая способность невозмутимости не одинакова на фундаментальном и предварительном уровнях. Соответственно, не каждый йогин способен войти в фундаментальную дхьяну, ибо совершенство психических способностей труднодостижимо.

В пограничном сосредоточении — «невхождении» — доминирует именно индрия невозмутимости, а в первой, второй и третьей дхьянах — психические способности блаженства и удовлетворенности. Для создания последнего пути освобождения йогину, пребывающему в фундаментальной дхьяне, необходимо нейтрализовать преобладание этих двух индрий и прийти к такой степени развития невозмутимости, которая обеспечивала бы господство именно данной, а не какой-либо иной психической способности.

Подвижники со слабыми психическими способностями осуществить этого не могут. У них при отрешении от первой, второй и третьей ступеней существования последний путь освобождения возникает, как правило, из состояния чистого «невхождения».

С помощью восьми чистых состояний сосредоточения сознания — фундаментальных дхьян, промежуточной дхьяны и трех сосредоточений мира не-форм — йогин достигает отрешения от той ступени, на которой пребывает, и от более высоких ступеней существования.

Но таким способом нельзя отрешиться от более низкой ступени, так как отрешение от нее должно состояться прежде.

При этом сверхмирские пути — как беспрепятственные, так и пути освобождения — развертываются в качестве аспектов Благородных истин. И это вполне закономерно: именно «увиденное» в практике видения Истин и выступает опорой указанных методов.

Пути освобождения воплощают аспекты покоя и прочего, а беспрепятственные пути — аспекты «грубости» и прочего. В соответствующей последовательности их объектом выступают более высокие и низлежащие сферы существования. Так, пути освобождения могут «показывать» йогину более высокую сферу как «полный покой», «нечто возвышенное», «выход из круговорота рождений».

Пребывая на пути освобождения, подвижник делается способным воспринимать в своем созерцании более высокую ступень существования как покой, а более низкую — как более «грубую». Например, применительно к Истине прекращения страдания йогин, практикующий путь освобождения, воспринимает более высокую

ступень существования как прекращение, разрушение — ввиду устранения групп дхарм (скандха); как покой — ввиду угасания «трех огней»: алчности (или влечения), вражды и невежества; как возвышенное, превосходное — ввиду абсолютного отсутствия страдания; как выход из круговорота рождений — ввиду абсолютного разъединения с любой причиной страдания. Итак, более высокая сфера предстает благой по целому ряду причин.

Репрезентация грубости низлежащей сферы, имеющая место на беспрепятственных путях, реализуется в восприятии этой сферы как толстая, непробиваемая стена. Она связывается в сознании йогина с пребыванием в несчастном состоянии. «Грубое», будучи продуктом восприятия на беспрепятственном пути, фиксирует свойство более низкой ступени существования сознания. И именно такое восприятие возникает потому, что эта ступень чужда полному покою и требуется огромное усилие для ее преодоления. Она видится йогину как несчастное состояние, ибо лишена свойства возвышенности и является препятствием в силу присущих ей аффективных несовершенств.

Йогин обостренно воспринимает свойственное низлежащей ступени существования бессилие тела и мысли, способствующее разворачиванию аффектов. Как бывает неимоверно трудно перебраться через толстую глухую стену, так и преодоление низлежащей ступени — сложнейший этап практики. И поэтому ее восприятие в качестве «толстой стены» указывает на реально существующее препятствие, разлучающее с «возвышенным».

Следует подчеркнуть, что образ стены как метафора разлуки весьма характерен для индийской классической словесности и, в частности, для лирической поэзии. Вследствие этого, будучи перенесенным в философский текст, данный образ оказывался для носителей культуры наиболее понятной характеристикой тягостности того состояния, которое подлежало устранению.

Аспекты «покоя», «возвышенного» и «освобождения», указывает Васубандху, являются прямой противоположностью «грубому».

Завершив разъяснение этой частной проблемы, автор «Энциклопедии Абхидхармы» возвращается к рассмотрению практики обретения архатства. Он анализирует вопрос о результатах практики архата, обретшего знание уничтожения страданий.

У того архата, говорит Васубандху, который неколебим в своем подвижничестве, обладает высокоразвитыми («острыми») психическими способностями и неуклонным религиозным рвением, рождается из знания уничтожения страдания знание невозникновения аффективных препятствий и в будущем. Этот подвижник причисляется к высшему типу архатов.

Если же йогин не обладает свойством неколебимости, то из знания уничтожения страдания у него повторно рождается точно такое же знание уничтожения. Этим знанием и обеспечивается истинное воззрение на реальность, свойственное тому, кто «более не нуждается в религиозном обучении». Поскольку такой архат еще не обладает знанием невозникновения аффектов впредь, он может утратить свой статус.

Для адекватного понимания сказанного следует учитывать тот факт, что знание как результат успешной практики, в частности знание о будущем невозникновении аффективных препятствий, представляет собой особое состояние, радикально преобразующее личность подвижника. Это — тончайшее различие именно тех преобразований в психике, которые достигнуты благодаря практическому освоению Учения Будды. Такое знание стабилизирует обретенный успех и выступает надеж-

ным препятствием для возрождения аффективных предрасположенностей сознания.

Истинное воззрение того, кто более не нуждается в религиозном обучении, — это видение реальности как она есть и истинное познание ее общих свойств (непостоянства и др.). Оно свойственно всем архатам — и обладающим неколебимостью, и не обладающим. Но «неколебимые» не отпадают от обретенного плода подвижничества.

Плоды монашества

Результаты духовного прогресса, согласно Васубандху, следует рассматривать именно как плоды монашества, а не религиозной практики «обычного человека». И в связи с этим вполне уместен вопрос — что же такое «монашество» в понимании теоретиков постканонической традиции?

Монашество в аспекте подвижнических практик определяется в «Энциклопедии Абхидхармы» как чистый путь, не вызывающий притока аффектов. Именно он и приводит человека, решившего всецело посвятить свою жизнь Дхарме, к становлению «шраманом» — аскетом.

Разъясняя значение этого понятия, Васубандху цитирует «Мадхъяма-сутру»: «Он называется шраман, так как у него или им разного рода греховные и неблагие дхармы полностью успокоены...».

Шраманами, как известно, в древней Индии называли себя все те подвижники, которые искали высшую истину, опираясь на практику созерцания и философские размышления. Бхагаван Будда в последнем своем рождении, как свидетельствует предание, отдал дань шраманству, странствуя вместе с другими искателями духовной истины и знакомясь с достижениями различных подвижников и наставников. Но, обретя просветление, он отбросил несовершенные учения, представляющие реальность неполно или извращенно, ибо они не приводили к победе над страданием.

В этом контексте становятся понятными слова Васубандху о неспособности «обычного человека», не практикующего чистый путь монашества, быть шраманом в строгом смысле этого понятия, разъясненном Бхагаваном Буддой. «Обычный человек», оставаясь на мирских путях, никогда не обретет полного умиротворения и адекватного понимания реальности.

Говоря о плодах монашеского образа жизни, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что они бывают причинно-обусловленными и необусловленными, то есть абсолютными. Будучи вполне определенными этапами духовного прогресса, достигаемого благодаря буддийским практикам, таковые плоды различаются по четырем видам: «вступление в поток», «возвращение еще один раз», «невозвращение», архатство. Но при конкретном рассмотрении существа практик, подчеркивает Васубандху, обнаруживаются восемьдесят девять плодов подвижничества. Основой для их аналитического выявления служат результаты практик — путей освобождения вкупе с «разрушениями», то есть беспрепятственными путями, разрушающими аффективные загрязнения сознания.

Итак, для устранения аффектов посредством практик видения Благородных истин существуют восемь беспрепятственных путей. Избавление от аффективных несовершенств (доша), свойственных уровням мира форм и мира не-форм, достигается благодаря восьми путям освобождения.

Важно не упустить из виду и то обстоятельство, что каждый из указанных путей применяется для избавления от девяти категорий аффектов на девяти ступенях существования — в чувственном мире, в четырех дхьянах мира форм и в четырех состояниях саморастворения сознания (самаяпатти) мира не-форм. В своей совокупности все эти практики и приводят к обретению девяти плодов монашеского образа жизни.

При этом именно практикой беспрепятственных путей и определяется специфика монашеского образа жизни как такового, ибо он избирается последователем Бхагавана ради разрушения аффектов.

Пути освобождения представляют собой так называемый естественно вытекающий плод монашества и плод «мужественной деятельности» — практики, ведущей в составе метода видения Истин к обретению сверхмирских дхарм — «благородства». А поэтому пути освобождения и являются причинно-обусловленными плодами монашества.

И только полное уничтожение аффектов девяти ступеней существования выступает абсолютным, причинно-необусловленным плодом чистого монашеского пути.

Но если плодов подвижничества в действительности насчитывается восемьдесят девять, то почему в канонических сутрах говорится только о четырех?

Вайбхашики полагали, что Бхагаван определил в качестве плодов только те состояния на пути устранения аффектов, в которых объединяется действие пяти причин. Это — отказ от прежнего пути (практики, уже принесшей свои результаты); обретение другого пути (то есть возникновение состояний сознания, соответствующих более сильной практике); присоединение полного исчерпания (консолидация всех дхарм, именуемых «разъединение» с уничтоженными аффектами); обретение восьмеричного знания и постижение шестнадцати аспектов Благородных истин.

Отказ от прежнего пути осуществляется потому, что йогин, обретая очередной плод подвижничества, уже не имеет нужды практиковать то, что было эффективно на предшествующем этапе, — путь претендента на этот плод.

Следствием достижения каждого плода и выступает обретение состояний сознания, свойственных другому, новому, пути, ведущему к более высокому результату.

«Присоединение полного исчерпания» вайбхашики трактовали как следствие обретения дхармы единого «обладания» (прапти) всеми видами уничтожения тех аффектов, от которых йогин избавился благодаря уже осуществленным практикам.

Одновременное обретение восьми знаний — это четыре вида дхармического знания и четыре вида последующего знания.

Постигновение шестнадцати аспектов Благородных истин завершает собой перечень пяти причин, слитых воедино в каждом из четырех плодов подвижничества, о которых говорится в канонических текстах.

В связи с обсуждением плодов монашества возникала и еще одна проблема, требующая дополнительного разъяснения. Известно, что плоды возвращения еще один раз и невозвращения могут быть достигнуты и с помощью мирского пути. Почему же они включены в канонический список результатов монашеского образа жизни?

Плоды монашества, разъясняет Васубандху, могут быть обретены по-разному. «Обычный человек», отягощенный всеми оковами (всеми аффектами), практикуя путь видения Истин, обретает плод вступления в поток благодаря уничтожению тех аффективных загрязнений сознания, которые устраняются только с помощью этого чистого сверхмирского метода. Продолжая свою практику, он может уничтожить первые шесть категорий аффектов чувственного мира, прибегнув к чистому сверх-

мирскому пути йогического сосредоточения на «увиденном». В результате такой практики он обретает плод возвращения еще один раз, минуя практику мирского йогического сосредоточения.

Йогины не возбраняется действовать и иначе. Завершив практику видения Истин и обрета первый плод подвижничества, он волен воспользоваться возможностью устранить первые шесть категорий аффектов чувственного мира с помощью мирского метода йогического сосредоточения. В этом случае он получает плод возвращения еще один раз именно посредством мирского пути.

Возможен и вариант практики «обычного человека», приводящий к обретению плода возвращения еще один раз. В этом случае йогин отбрасывает шесть категорий аффектов чувственного мира с помощью мирского пути созерцания еще до того, как вступил на путь видения. А когда он обретает этот путь, тогда и становится полноправным обладателем плода возвращения еще один раз. Этот плод является результатом именно мирского пути, на котором и были устранены первые шесть категорий аффектов.

Имея в виду те оба варианта практики «обычного человека», в которых сочетаются мирской и сверхмирской методы, Васубандху и говорит, что «обычный человек» обретает плод вследствие практик смешанного характера при опоре на чистое (внеаффективное) обладание дхармой «разъединение» с аффектами.

Отвержение страстей чувственного мира «обычным человеком» есть результат не только мирского метода, но обязательно и чистого сверхмирского видения. Это плод каждого из двух путей, а поэтому «обычный человек» и обретает единое разъединение с аффектами. Последнее означает, что «отвержение» есть совокупное уничтожение аффектов и посредством видения Истин, и посредством мирского созерцания.

В канонических сутрах, говорит Васубандху, плод возвращения еще один раз определяется как «избавление от трех оков» и ослабление страсти, ненависти и невежества. Яшомитра поясняет, что данный плод есть результат освобождения от ложной веры в реальность «Я», от приверженности к ложной (небуддийской) практике обетов и ритуалов и от сомнения на фоне ослабления трех корней неблагого. Причем отбрасывание трех оков осуществляется именно благодаря пути видения Истин (SAKV, с. 578).

Плод невозвращения, который также может быть обретен «обычным человеком», — это избавление от пяти оков, привязывающих к низким формам существования: трех вышеназванных, а также страсти к чувственным объектам и вражды (злости). Применительно к процессу его обретения «обычным человеком» и рассматриваются два варианта смешанного использования мирского и сверхмирского путей, о чем говорилось выше касательно плода возвращения еще один раз.

Отвержение подкрепляется чистой дхармой «обладание разъединением» (висамйюга) с аффектами. Именно благодаря этому возвращающиеся еще один раз и анагамины не могут умереть в состоянии утраты своего статуса. Даже отпав в данной жизни в силу тех либо иных причин от указанных плодов подвижничества, они никогда не уходят из нее прежде, нежели восстановят свои статусы.

Психотехнический смысл «трех поворотов колеса Дхармы»

Монашеский образ жизни отождествлялся Васубандху с такими значимыми для традиционной индийской культуры мировоззренческими реалиями, как брахман-

ская чистота — брахманья и чакра (колесо) Брахмы — нерукотворный символ вселенской власти.

Для адекватного понимания данного положения важно учитывать ту интерпретацию понятия «брахман», которая была разработана в буддийском дискурсе. Она в корне отличалась от ортодоксальной его трактовки, восходящей к Священному ведийскому канону.

В брахманизме как религиозной идеологии и, соответственно, в социуме, где она господствовала, высшее привилегированное положение жреческого сословия (варны) было закреплено древним юридическим кодексом — «Законами Ману» («Манусмрити»). В нем утверждалось право брахманства считать своей собственностью все существующее в мире. Как подчеркивал легендарный законодатель, брахман всегда ест «свою» пищу вне зависимости от того, кто ему ее поднес, он всегда носит «свою» одежду, даже если получил ее в дар. Все дары и подношения, адресуемые брахманам, изначально являются их имуществом, то есть рассматриваются как принадлежащие им до всякого акта передачи. Все прочие смертные имеют возможность наслаждаться жизнью, здоровьем, радоваться потомству лишь по благосклонности брахманов, ибо именно брахманы, осуществляя ритуалы жертвоприношения, служат посредниками между жертвователями и божествами.

Социорелигиозные привилегии брахманов должны были непрерывно обеспечиваться их ритуальной чистотой — брахманьей. Тщательно ее оберегать должны были не только сами брахманы, но и все члены общества.

Сохранению брахманьи служили многочисленные запреты, и их соблюдение требовало от членов высшей варны изрядной самодисциплины и полного отказа от проявлений спонтанности в повседневном поведении. Даже в личной жизни, в стенах своего дома брахман не был волен ослабить самоконтроль и не чувствовал себя свободным. Так, ему не следовало разделять трапезу с собственной супругой и даже запрещалось смотреть, как она ест. Проводить много времени в обществе жены или подолгу беседовать с нею ему также не надлежало. Да и сексуальные отношения брахманской четы предписывалось свести к минимуму.

Большая часть жизненного времени члена высшей варны принадлежала изучению священных текстов, литературы, разъясняющей их смысл, и, разумеется, ритуальной деятельности.

Вся грязная домашняя работа, необходимая для жизнеобеспечения брахманских семейств, выполнялась шудрами — членами низшей варны. Совершая ее, они тем самым способствовали сохранению брахманьи и обретали религиозную пользу для себя — перспективу более высокого нового рождения. Иными словами, служение жречеству и другим дваждырожденным являлось для шудр преимущественной формой религиозной практики.

Отвергнув сакральность вед и идеологию брахманизма как ложные воззрения, аффективная приверженность к которым лишь укореняет человека в невежестве, буддизм подверг пересмотру и сами понятия «брахман» и «брахманья».

Обеты и ритуалы, призванные контролировать именно поведение, а не сознание, ничего не стоят, ибо, согласно Слову Будды, важна не ритуальная, а нравственная чистота — свобода сознания от аффективных загрязнений. Познать и уничтожить аффекты полностью способен лишь тот, кто следует Истинному учению, представляющему реальность такой, какова она есть. Четыре Благородные истины, преподанные Бхагаваном Буддой, и являются истинным Учением. Монашеский образ жизни, религиозное подвижничество, основанные на четырех Благородных истинах,

единственно способны привести к обретению истинной, а не ложной, брахманы — высшей чистоты сознания и нравственности, свободной от притока аффектов.

Соответственно этому «брахманство» рассматривалось в буддизме отнюдь не как прирожденное членство в жреческой варне, наследуемое по кровно-родственной линии. «Брахманство» — состояние чистоты сознания, свободы от алчности, вражды, невежества и всех прочих аффектов, порождаемых этими тремя «корнями неблагого». Каждый ревностно обучающийся Дхарме приходит со временем к обретению этого состояния, тождественного архатству, — не в этой жизни, так в последующих рождениях.

Монашеский путь есть чакра Брахмы — колесо, приводимое в движение тем, кто обладает несравненной религиозной чистотой, то есть Бхагаваном Буддой. В канонических источниках Учитель нередко именуется Брахмой, пребывающим в абсолютном покое и удовлетворении. Но это вовсе не подразумевает отождествления Бхагавана с одним из трех высших божеств брахманистского/индуистского пантеона (два других — Вишну и Шива). Этому мифологическому Брахме (впервые упомянутому в «Законах Ману») отводилось в буддийской космологии всего лишь одно из небес — Брахмалока. Подобно другим небожителям буддийского пантеона, он вполне подчинялся основному закону сансары — закону взаимозависимого возникновения (пратитья-самутпада).

Образ Брахмы, связываемый с Бхагаваном Буддой, апеллирует, по-видимому, к весьма архаическому представлению о Брахме как великой священной силе, господствующей над временем и приводящей в движение его циклический ход. Подобно этой силе, Учитель приводит в движение колесо Дхармы, чтобы вытащить из трясины сансары всех тех, кто в перспективе готов идти чистым монашеским путем, отвергая бессмысленное блуждание сознания в круговороте рождений.

В специальном значении терминологическое клише «Дхармачакра» («колесо Дхармы») подразумевает путь видения Благородных истин. Образ колеса, связанный с представлением о стремительном движении, символизирует безостановочный духовный прогресс, характерный для подвижников, ревностно взыскующих вступления в Нирвану. Быстротечная и эффективная практика пути видения, приводящая к вступлению в поток, подобна Дхармачакре во всех отношениях, ибо помимо этой практики невозможно достичь полного освобождения от алчности, вражды и невежества.

Образ божественного колеса связывался в канонических источниках и с учением о царской власти, основанной не на силовом принуждении подданных, а на монаршем нравственном наставлении. Такую власть государь получает не из рук жречества и не благодаря отправлению ведийских инаугурационных ритуалов. Эта власть имеет харизматическую природу, и чудесное явление чакры служит ее сакральным знаком.

Описание нерукотворной чакры Васубандху дает в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — в «Учении о мире» в связи с изложением акта легитимации Чакравартина — Вселенского правителя: «... на востоке является драгоценная чакра с тысячью спиц-лучей, со ступицей и ободом, совершенная во всех отношениях, прекрасная, несотворенная, божественная, вся из золота...» (АК, 2, III, 95, с. 283). Ее восход на небосклоне, над царским дворцом, и указывает на то, что государь, узревший это чудесное явление, и есть Чакравартин, властелин Вселенной. Ему предстоит привести в движение десять благих путей человеческой деятельности, обустроив социум на нравственных основаниях.

Путь видения Истин подобен чакре, говорит Васубандху, не только вследствие быстроты движения к Нирване, осуществляемого на этом пути. Он подобен чакре и по обширности завоевания еще не завоеванного знания и полноте освоения завоеванного. Как Чакравартин обретает власть в трех мирах, познавая свое славное предназначение, так и подвижник устремляется к вершинам достославного духовного восхождения.

Яшомитра разъясняет уподобление пути видения чакре следующим образом: «Путь здесь уподоблен драгоценному колесу. Подобно тому как оно движется с большой скоростью, так и путь видения [обеспечивает] быстроту движения благодаря пятнадцати моментам сознания, в течение которых происходит интуитивное постижение Истин... Подобно тому как [колесо] оставляет одно место и перемещается на другое, так и [благородный] оставляет беспрепятственный путь и вступает на путь освобождения. Либо же это [происходит] вследствие оставления одной [уже познанной] Истины и перехода к [постижению] следующей... Подобно тому как [царь] подчиняет себе непокоренные деревни и села и укрепляется в покоренных, так и [благородный] подавляет в себе с помощью беспрепятственного пути ложные воззрения относительно реальности “Я” и прочие аффекты в результате их отсечения, а с помощью пути освобождения укрепляется в подчинении их себе в результате возникновения [дхармы] обладания разьединением с аффектами... Подобно тому как [колесо] то поднимается [на возвышенность], то катится вниз, так и [благородный] — по причине актуализации снова и снова то беспрепятственного пути, то пути освобождения...» (SAKV, с. 578–579).

Согласно бхаданте Гхошаке, одному из видных учителей школы Вайбхашика, и благородный восьмеричный путь следует уподоблять нерукотворной чакре Вселенского правителя. Такие аспекты восьмеричного пути, как истинные воззрения, помышления, усилия, памятование, подобны спицам чакры; истинные речь, деятельность, способы жизнеобеспечения — ступице; истинное йогическое сосредоточение — ободу чакры.

Уподобление пути видения колесу Дхармы основано на Слове Будды. Подчеркивая каноничность этой интерпретации, Васубандху приводит цитату из Агамы: «Колесо Учения приведено в движение, когда у благородного Каундиньи возник путь видения» (КЙ, с. 451).

В абхидхармистском дискурсе напряженно обсуждался вопрос о том, когда же именно Дхармачакра была приведена в движение — произошло ли это в момент Просветления Учителя под деревом Бодхи или же в Бенаресе (Варанаси), когда Бхагаван Будда впервые преподавал наставление, вошедшее в историю Дхармы как Бенаресская проповедь.

Сангхабхадра, принадлежавший по своим воззрениям к строгой Вайбхашике, полагал, будто ошибаются те теоретики Абхидхармы, которые отождествляют Бенаресскую проповедь с колесом Дхармы. Наставление само по себе, утверждал он, есть лишь средство, а не чакра как таковая (L'AK, VI, 54, с. 246, примеч. 2).

Путь видения в канонических источниках интерпретируется как «три поворота колеса» и «двенадцать аспектов». Строгие вайбхашики разъясняли это на примере практики видения Истины страдания. Первый поворот — это познание Истины страдания в качестве того, что прежде не было познано. Второй поворот — должествование полного ее познания и соответствующие практики, а третий — ее полное познание. На каждом из них возникает совершенное зрение (внутреннее видение), чистое знание, то есть «ведение» (состояние, противоположное неведению как аф-

фекту), и разумение. Это и есть двенадцать аспектов при трех поворотах колеса Дхармы, происходящих на пути видения.

Яшомитра комментирует данное разъяснение следующим образом: «Чистая мудрость называется “зрение”, поскольку воспринимает объект непосредственно; “знание” — ибо лишено [аффекта] сомнения; “ведение” — так как ее объект есть истинная реальность; “разумение” — ввиду полной очищенности, [причем] этимологически буддхи (разумение) есть очищенный разум. С другой стороны, для “внешних” [небуддистов] видение Истин [страдания и других] не выступает средством противодействия дурным воззрениям, сомнению и неведению; оно загрязнено аффектами. Чтобы отличить от него [истинное видение], употребляются такие слова, как “зрение” и прочие» (SAKV, с. 580–581).

Согласно «Вибхаше», служившей основой теоретических рассуждений строгих вайбхашиков, «зрение» — это интеллектуальное принятие дхармического знания; «знание» — собственно дхармическое знание; «ведение» — интеллектуальное принятие последующего знания, а «разумение» — последующее знание.

Подобно Истине страдания, утверждали строгие вайбхашики, следует рассматривать каждую из трех других Благородных истин. Но поскольку троищность поворота и двенадцатиаспектность каждой из них тождественны, следует говорить именно о трех поворотах и двенадцати аспектах.

В системе рассуждений этой школы под «тремя поворотами колеса» подразумевалась не только вышеизложенная интерпретация пути видения Истин, но и определенная последовательность практик — путь видения, путь йогического созерцания (сосредоточения сознания на «увиденном»), путь необучения (практика архатства).

Васубандху не соглашался с такой трактовкой ввиду ее погрешной логики. Если последовательность практик, ведущих в Нирвану, и есть три поворота колеса Дхармы, то путь видения, будучи первым членом этой последовательности, не может одновременно интерпретироваться как три поворота и двенадцать аспектов.

По мысли Васубандху, не акт Просветления Учителя, а именно Бенаресская проповедь и есть колесо Дхармы, приведенное в движение Бхагаваном Буддой. Три поворота подразумевают тройственный подход к Истинам, изложенный в наставлении Учителя, а двенадцатиаспектность образуется вследствие того, что каждая из четырех Истин рассматривается в трех аспектах.

Три поворота колеса Дхармы, утверждал автор «Энциклопедии Абхидхармы», — это три ракурса рассмотрения Благородных истин. Первый из них предполагает изложение содержания Истин: «страдание», «возникновение», «прекращение», «путь». Второй — разъяснение Истин в качестве руководства к их практическому постижению: страдание должно быть полностью познано, возникновение — полностью устранено, прекращение — достигнуто, путь — реализован. Третий — осуществление высшей религиозной цели: страдание уже познано и перепознано, возникновение — исчерпано, прекращение — актуализировалось, а путь из сансары в Нирвану — полностью пройден.

В соответствии с данной схемой каждая из четырех Истин, в свою очередь, рассматривается в трех аспектах: с точки зрения ее собственной сущности (то есть в аспекте теории дхарм); в практическом аспекте — как уяснение того, что должно быть сделано; в аспекте реализации высшей цели религиозной жизни — как полное осуществление уясненного.

Бхагаван Будда привел Дхармачакру в движение, говорит Васубандху, благода-

ря проникновению его наставления в сознание тех, кто в Бенаресе были его первыми слушателями, то есть в результате того, что смысл произнесенной им проповеди был понят. И в этом отношении последующая проповедь, которую с тех пор непрерывно ведут, опираясь на Слово Будды, компетентные наставники (полноправные монахи и архаты — учителя обучающихся Дхарме и хранители традиции Бхагавана), всегда имеет своей первейшей целью проникновение в чужое сознание. Такова истинная цель проповеди, преподаваемой ради извлечения живых существ из трясины страдания, ибо не ритуальные действия и ритуальная чистота ведут к освобождению, а чистота сознания. Проповедники — монахи и архаты — продолжают миссию Бхагавана, достойно действуя в мире на благо других и тем самым обретая религиозную заслугу (пунья) для себя самих.

Васубандху приводит и иное объяснение того, что есть колесо Дхармы. Под Дхармачакрой подразумеваются все благородные (чистые, сверхмирские) пути — метод видения Истин, метод сосредоточения на «увиденном» и путь архата, завершившего обучение.

Множество людей, нуждающихся в спасительном Слове Будды, слушают наставление, и оно становится содержанием их сознания. Благодаря проповеди, проникшей в сознание, в каждой индивидуальной сантане (то есть у каждого индивида) рождается путь видения Истин, и тем самым колесо Дхармы начинает свое вращение. Именно возникновение новой ориентации сознания — отвращение к сансаре и устремленность к свободе — означает, что Дхармачакра приведена в движение.

Таким образом, в отличие от строгих вайбхашиков и всех, кто полагал, будто бы колесо Учения начало свое движение в момент Просветления Учителя под древом Бодхи, Васубандху считал Бенаресскую проповедь первым импульсом к вращению Дхармачакры. Шакьямуни, утверждал он, подобно Буддам прежних времен, обладал особым свойством — способностью проникновения в чужое сознание. И поэтому Слово Будды (канонические тексты Учения), запечатлевшее в себе это свойство, продолжает выступать истинной опорой проповеди. В нем реальность представлена неизвращенно, таковой, какова она есть, а поэтому проповедь Дхармы пролагает в сознании сверхмирские пути — пути, ведущие прочь из мира, где страдание само по себе неизбежно.

Плоды монашеского образа жизни, разъясняет Васубандху, могут быть обретенны, согласно канонической точке зрения, в трех сферах существования — в чувственном мире, мире форм и мире не-форм. Обретение трех плодов — вступления в поток, возвращения еще один раз, невозвращения — происходит только в человеческой форме рождения, то есть в чувственном мире. При рождении в иных сферах существования подвижнику невозможно сделаться обладателем этих духовных результатов. А достижение четвертого плода — архатства — возможно в любой из трех сфер.

Данная закономерность этапов подвижничества объясняется Васубандху следующим образом. Плод вступления в поток и плод возвращения еще один раз являются последовательными результатами практики йогинов, еще не отрешившихся от аффектов чувственного мира. Именно поэтому сделаться их обладателем возможно только там.

Йогины, уже отрешившиеся от чувственного мира посредством практики мирского пути йогического созерцания и желающие обрести плод невозвращения, должны прибегнуть с этой целью к практике пути видения Истин. Практикование этого пути происходит лишь в чувственном мире, поскольку ни в мире форм, ни в мире не-

форм путь видения не существует. Поэтому обретение плода невозвращения также происходит лишь в чувственном мире, в человеческом существовании.

Путь видения Истин невозможен нигде, кроме чувственного мира, поскольку он опирается на практику слушания Учения. А в мире форм и в мире не-форм нет ни наставников, оглашающих Слово Будды, ни внемлющих им учеников.

Кроме того, на уровнях саморастворения сознания в мире не-форм объектом сосредоточения не могут выступать низлежащие космические сферы — ведь сознание растворяется в самом себе.

В мире форм невозможна практика видения Истин также в силу особенностей этой космической сферы. Йогины, практикующие мирской путь созерцания и пребывающие в мире форм, не испытывают какого-либо пугливого беспокойства, будучи не подверженными здесь непосредственному переживанию страдания. А не ощущая страдания как такового, они не испытывают потребности устремиться прочь из сансары и по этой причине не могут обрести Благородный, то есть сверхмирской, путь.

Иными словами, миры форм и не-форм — это благоприятные сферы, в которых страдание не заявляет о себе непосредственно как переживание мучения или неудовлетворенности. Соответственно, в них дхармическое знание страдания и трех других Благородных истин и не может быть обретено.

В канонической традиции в связи с данной проблемой было сформулировано базовое положение, которое разъясняло последовательность практик, направленных на обретение третьего плода подвижничества. Согласно этому положению, лишь у пяти типов йогин (анагаминов) — начиная с тех, кто достигает Нирваны в промежуточном состоянии, и кончая «устремленными ввысь» — усилие, предпринятое «здесь», то есть в чувственном мире, в начале практикования пути, имеет завершение «там», то есть представляет собой средство достижения Нирваны вне пределов чувственного мира.

Различия между архатами и проблема неокончательного освобождения

Между архатами существуют различия, на которые указывают канонические источники, в частности «Мадхьяма-сутра». Из них известно о существовании шести типов архатов: рискующие отпасть от обретенного статуса; обладающие волей к прекращению существования; способные контролировать свои мысли; обладающие свойством неизменной устойчивости; способные к дальнейшему проникновению; неколебимые.

Относительно определения первого типа между теоретиками постканонической традиции существовали некоторые разногласия. Так, учитель Дхармашри определял архата, могущего отпасть от обретенного статуса, следующим образом: «... когда он отпадает [от обретенного статуса], когда он со слабым знанием и слабой энергией [в преследовании цели] характеризуется свойством отпадения, он получает наименование “тот, кто отпадает”» (Ahr, 114, с. 78–79).

Несколько иначе этот тип подвижников определяется в «Абхидхармасамуччае» Асангой: «Кто такой архат, который [характеризуется] свойством утраты или отпадения [от статуса]? Это личность (пудгала), которая, обладая по своей природе слабыми способностями, с рассеянным или нерассеянным [сознанием], размышляющая или нет, выпадает из состояния блаженства в этой жизни» (L'AS, с. 157).

Йшомитра подчеркивал, что архат этого типа даже в случае отпадения от плода своей религиозной практики не утрачивает своего семейства, ибо его семейство является естественным (SAKV, с. 585).

Проблема интерпретации второго типа архатов, объединяющего в себе подвижников, которые обладают волей к прекращению существования, также вызвала дискуссию между абхидхармистами.

Дхармашри предлагал обозначить данный тип иначе — «желающий положить конец своему существованию». Йогины, принадлежащие к нему, отмечает автор «Абхидхармахридаи», обладают слабым знанием и слабой энергией и при этом снова и снова испытывают отвращение к своему телу и мечтают о его разрушении, будучи свободными от аффективной привязанности и к телу, и к самой жизни (Ahr, 114, с. 79).

Асанга определял второй тип архатов так: «Кто такой архат, характеризующийся [волевым] побуждающим импульсом? — Это личность, которая, обладая по своей природе слабыми способностями, с рассеянным [сознанием] или нет, утрачивает состояние блаженства в этой жизни, если испытывает побуждение к этому; однако она не утрачивает его, если не испытывает побуждения к этому» (L'AS, с. 157).

Третий тип архатов, включающий в себя подвижников, способных контролировать собственные мысли, определялся Дхармашри как характеризующийся слабым знанием, но большой целенаправленной энергией. Именно благодаря свойственной им энергетической мощи архаты третьего типа оказываются в силах постоянно контролировать свои помыслы (Ahr, 114, с. 79).

Асанга говорил об этом типе несколько по-другому: «Кто такой архат, обладающий охранительной природой? Это личность, которая, имея слабые способности, выпадает из состояния счастливого пребывания в этой жизни в случае рассеяния сознания (то есть утраты йогического сосредоточения) и не выпадает, если сознание не рассеивается» (L'AS, с. 157).

Четвертый тип — «обладающие свойством неизменной устойчивости» — объединяет в себе, согласно Дхармашри, тех йогин, у которых среднее (по своей остроте) знание и средняя энергия. Они не уменьшают и не увеличивают свою ревностность в достижении цели и остаются всегда в равном состоянии на среднем пути (Ahr, 114, с. 79).

Асанга в своем определении подчеркивал отсутствие у таких архатов тенденции к развитию способностей: «Кто такой архат, который [всегда] устойчив и неколебим? Это личность, которая, обладая по своей природе слабыми способностями, с рассеянным [сознанием] или нерассеянным, не утрачивает свое состояние счастливого пребывания в этой жизни, но и не развивает свои способности» (L'AS, с. 157).

Пятый тип — «способные к дальнейшему проникновению» — определяется Дхармашри как включающий в себя йогин, обладающих малой степенью остроты постижения, но большой энергией в преследовании цели. Они «способны к проникновению», потому что безусловно могут достигнуть состояния неколебимости (Ahr, 114, с. 79).

Асанга, отвечая на вопрос, кто такой архат, обладающий свойством проникновения, отмечал характерную для подвижников этого типа тенденцию к развитию способностей: «Это личность, которая, имея слабые способности, с рассеянным или нерассеянным [сознанием], утрачивает свое состояние счастливого пребывания в этой жизни, но развивает свои способности» (L'AS, с. 158).

Шестой тип — «обладающие свойством неколебимости» — объединяет, по мнению

Дхармашри, архатов, располагающих мощным знанием и большой энергией, устремленной к Нирване; они впервые обретают состояние неколебимости благодаря яркой выраженности присущих им свойств (Ahr, 114, с. 79).

Асанга делал акцент на неотпадении таких подвижников от своего статуса: «Это личность, которая, имея по своей природе острые способности, с рассеянным [сознанием] или нет, не выпадает из состояния счастливого пребывания в этой жизни» (L'AS, с. 158).

Следует отметить применительно к вышеизложенным определениям Асанги, что в них под «рассеянным» сознанием имеется в виду обычное состояние сознания, а под «нерассеянным» — состояние йогического сосредоточения.

Из дискуссий о различиях между типами архатов следовало, что выпадения из «счастливого пребывания в этой жизни», то есть утрата архатства, интерпретировались как могущие произойти во время пребывания подвижника и в йогическом сосредоточении, и в неизменном, рассеянном состоянии сознания.

Приведенные определения шести типов архатов показывают явные преимущества подвижников, причисляемых к последнему типу. Неколебимый архат наделен острыми психическими способностями и не выпадает в этой жизни из состояния счастливого пребывания.

Йогины, принадлежащие к остальным пяти типам, то есть не обладающие свойством неколебимости, отмечает Васубандху, прежде следовали в своей практике путем веры, не имея ярко выраженного интеллектуализма. Их освобождение не является окончательным — только от времени до времени таким подвижникам удается войти в нирваническое состояние.

Будучи блаженством, «состоянием счастливого пребывания в этой жизни», оно очень для них желанно. И поэтому временно освобожденные архаты стремятся оберегать сосредоточение сознания как драгоценность.

В канонической традиции различались восемь состояний временного освобождения. Они связывались со счастливым пребыванием сознания йогина в одной из четырех дхьян мира форм или на каком-либо из четырех уровней саморастворения сознания (самапатти) мира не-форм.

Архаты, достигающие лишь временного освобождения, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», называют его «дорогим», «желанным», «нуждающимся в постоянной защите» по аналогии с ценностями обыденной жизни. И эта аналогия, апеллирующая к прошлым переживаниям счастливого сансарного опыта, уже сама по себе указывает на неокончателность их освобождения. Они освобожденные, но в то же время и зависимые в эпизодах временного обретения освобождения от обстоятельств — подобно тому как зависит от жизненных обстоятельств счастье любого существа, пребывающего в круговороте рождений.

Актуализация чистого йогического сосредоточения обусловлена у неокончательно освобожденных архатов «пищей» — фактом обладания определенным количеством материальных благ, хорошим здоровьем, особым местом, предрасполагающим к чистому созерцанию. Подобно тому как пища поддерживает жизнь, указанные условия поддерживают у временно освобожденных архатов практики пути необучения.

Согласно Дхармашри, подобные укорененные в вере подвижники характеризуются выраженным религиозным темпераментом. Они обладают двумя видами знания: знанием уничтожения, так как аффекты у них уничтожены, и истинным воззрением, характерным для тех, кто более не нуждается в обучении. Дхармашри

подчеркивает, что «освобожденные на время» ищут подходящей возможности очередной раз вкусить благо освобождения. Они не в силах постоянно практиковать путь архата вне зависимости от условий, хотя им этого и очень хочется (Ahr, с. 236).

Итак, каждый архат, принадлежащий к какому-либо из указанных пяти типов, исключая «неколебимых», рискует в любой момент утратить свой высокий статус. А это и означает, что им свойственно отпадение от архатства.

И только у архата, достигшего неколебимости, освобождение сознания также неколебимо. Его «счастливое пребывание в этой жизни» не зависит от условий, и он ни при каких обстоятельствах не утрачивает высший плод религиозной практики. А соответственно, отпадение от обретенного статуса ему не угрожает.

Из вышеприведенного определения неколебимого архата следует, что именно он и является окончательно освобожденным. В данном определении подчеркивается необусловленность состояния освобождения у «неколебимых». Их освобождение не зависит от «пищи» — условий и обстоятельств. Они по собственному произволению способны в любой момент актуализировать путь необучающегося — чистое йогическое сосредоточение.

Согласно другой абхидхармистской интерпретации, неокончателное освобождение, зависящее от обстоятельств, — это свойство быть освобожденным на время, а окончательное — свойство быть абсолютно свободным. Первое свойство проистекает из неустойчивости, а второе — из неколебимости. В свою очередь, неустойчивость и неколебимость, соответственно, зависят от принципиальной возможности или невозможности утраты плода архатства.

Неколебимый архат, говорит Васубандху, ведет свое кармическое происхождение от тех, кто обрел истинные воззрения, следуя не путем веры, а путем Дхармы. Истинные воззрения сформировались у «неколебимого» в прежних существованиях благодаря приверженности к аналитическому методу понимания реальности и обладанию преимущественно интеллектуальным (философским) темпераментом. Его способности были сильными («острыми»), и он не искал для себя опоры в неколебимой вере других людей. Руководствуясь сутрами и другими каноническими наставлениями, он самостоятельно поставил пред собой цель и обрел истинные воззрения благодаря чистой сверхмирской практике.

Шесть семейств архатов

Шестичленная типология архатов определенным образом связана со степенью укорененности йогина в благом — «не-алчности», «не-вражде», «не-невежестве». Эти три господствующих состояния сознания, именуемых «корнями благого», и характеризуют собой архатство как высший плод религиозной жизни.

Различие между архатами по степеням укорененности в благом рассматривалось в абхидхармистском дискурсе как ранжированность по шести готрам — семействам Благородных личностей, обладающих высшим плодом. Принадлежность к готре определялась развитием психических способностей — веры, энергии, памятования, йогического сосредоточения и различающего постижения. Именно опираясь на эти способности, йогин и достигал совершенного знания, присущего архату.

Исходно подвижники отличались друг от друга своими данными — их способности могли быть сильными («острыми»), средними либо слабыми. Эти различия проявляются еще тогда, когда йогин пребывает в статусе «обычного человека». Неко-

торые, говорит Васубандху, укоренены в благом, даже будучи неокончательно освобожденными и рискующими утратить архатство.

Тем не менее, принадлежность архата к какой-либо из готр не является неизменной. Архат, совершенствуя свои психические способности, может проникнуть в более высокое семейство, усилив свою укорененность в благом. Тем самым для него открывается перспектива перемещения в более высокий класс шестичленной типологии освобожденных.

Саутрантики иначе трактовали готру — они полагали, что она есть «семя» (биджа) архатства, особая предрасположенность сознания подвижника к обретению высшего плода. По мнению последователей данной школы, архатство как таковое является неутрачиваемым результатом религиозной жизни. А поэтому «обычные люди» и обучающиеся Дхарме (те, кто уже осуществил путь видения Истин и вступил в поток) могут быть отнесены к готре, обладающей свойством отпадения от высшего плода, если не несут в себе «семя» неколебимого архата.

Однако Васубандху не разделял такой позиции. Один йогин, говорил автор «Энциклопедии Абхидхармы», уже с первых шагов своей религиозной практики принадлежит к семейству архатов, обладающих сильной волей к прекращению существования. По своим психическим способностям он входит в готру тех, кто стремится положить конец своему физическому пребыванию в сансаре, не будучи привязанным ни к своему телу, ни к самой жизни. А другой подвижник, не располагая подобными качествами индивидуальности, рискует отпасть от обретенного статуса. С целью устранения такого риска он может проникнуть в семейство обладающих сильной волей, ревностностью. Но в перспективе перехода в более высокую готру ему надлежит направить свои усилия на совершенствования психических способностей. Васубандху называет практику совершенствования индрий «огненным очищением».

Аналогично истолковываются им и возможности перехода в более высокие семейства, открытые для архатов других типов, — такие возможности реализуются в «огненном очищении».

Йогин, обладающий по своей природе сильными способностями, становится «обретшим истинные воззрения» в шестнадцатый момент практики видения Истин, непосредственно переходя в состояние неколебимости. Но тот подвижник, который следовал в своем духовном прогрессе путем веры и которому в статусе обучающегося предстояло совершенствовать свои психические способности, может обрести истинные воззрения, лишь вступив на путь Дхармы. Это указывает, что совершенствование индрий пробуждает мощный интеллект, позволяющий освоить аналитический метод понимания реальности.

Йогин, достигший архатства, но характеризующийся свойством отпадения от обретенного плода (первый тип архата), действительно рискует утратить статус, ибо ему не присуще сильное волевое побуждение и «семя» архата.

Именно мощный волевой импульс, предельная ревностность, подчеркивает Васубандху, и отличает того подвижника, который способен положить конец своему существованию (архат второго типа). Он принимает волевое решение покончить с собственным существованием и, опираясь на твердую решимость (адхимокша), входит в состояние естественной неколебимости. Свойство неколебимости есть естественно вытекающее следствие сильного и продолжительного волевого побуждения.

Йогин, способный держать под контролем свои мысли (третий тип), хотя и не расстался со свойством утраты архатства, тем не менее, имеет силы сохранить, уберечь высший плод религиозной практики. Он защищает обретенный статус, неусып-

но контролируя собственные помыслы, и это позволяет ему успешно практиковать путь необучающегося — пребывать в Нирване.

Подвижник, которому свойственна неизменная устойчивость (четвертый тип), также подвержен угрозе утраты архатства. Но она скорее потенциальная, нежели актуальная, поскольку в индивидуальности йогина отсутствует сильный расшатывающий фактор, приводящий к отпадению от плода. Благодаря такой особенности он оказывается способен сделать свое архатство устойчивым, не прибегая к защитительным мерам. Но ради перехода в семейство неколебимых ему требуются настоячивые усилия, направленные на развитие психических способностей.

Архат, «способный к проникновению» (пятый тип), — это йогин, обладающий непосредственной возможностью вступления в семейство неколебимых. В любой произвольно выбранный момент он способен ее актуализировать и тем самым «проникнуть» в высшую готру.

Но только у «неколебимого» (шестой тип) рождается знание о том, что уничтоженные аффекты никогда впредь не возникнут, которое и есть свойство неотпадения от высшего плода монашества.

Архаты первого и второго типов — рискующие отпасть от обретенного статуса и обладающие волей к прекращению существования — лишены в своей практике упорства и рвения, что обнаруживается весьма рано — на стадии обучения.

Архаты третьего типа — способные контролировать собственные мысли — проявляют настойчивость в своих религиозных устремлениях. А архаты четвертого типа, обладающие свойством неизменной устойчивости, — необходимое рвение.

Архаты пятого типа — «способные к проникновению» — наделены и тем, и другим, но их индрии слабы.

И лишь архаты шестого типа — «неколебимые» — изначально располагают и упорством, и рвением, необходимыми для духовного прогресса, а также и высоко развитыми психическими способностями.

Однако в реальной монашеской жизни, как отмечает Васубандху, отнюдь не обязательно случается так, что архат, характеризующийся свойством утраты статуса, отпадает от обретенного плода религиозной практики. Аналогично тому и способный к проникновению не всегда переходит в семейство неколебимых. Зная это, следует иметь в виду, что шестичленная типология архатства построена с учетом вариантов, могущих реализовываться в процессе подвижничества, но вовсе не предопределенных.

Если рассматривать эту шестичленную типологию применительно к сферам существования — чувственному миру, миру форм и миру не-форм, то можно прийти к заключению, говорит Васубандху, что шесть типов архатов обнаруживаются в трех мирах.

Но среди теоретиков Абхидхармы учителя, придерживавшиеся мнения о необходимой реализации возможностей, заложенных в каждом из шести типов архатов, полагали, будто бы все шесть типов существуют только в чувственном мире. А в мире форм и в мире не-форм могут обнаруживаться, утверждали они, лишь архаты, характеризующиеся неизменной устойчивостью, и «неколебимые».

Данное мнение апеллировало к космологическим характеристикам сознания, пребывающего в мире форм или в мире не-форм. В каждой из этих двух сфер, заявляли сторонники указанной точки зрения, нет ни деградации, ни прерывания жизни по собственной воле, ни совершенствования психических способностей. Соответственно этому там нет и повода оберегать себя от утраты архатства, нет и

волевого импульса, направленного на окончание жизни по собственному желанию, и не бывает смерти по воле других.

Васубандху, учитывая спорные проблемы, связанные с шестичленной типологией архатов, подробно разъясняет, от чего именно может «отпасть» архат и что он может утратить.

В принципе возможно, говорит он, отпадение не только от плода архатства, но и от семейства (готры). Для архатов четырех из шести типов — тех, кому присущ сильный волевой импульс, существует реальный риск утраты семейства. Но при этом первый в порядке перечисления — «обладающий свойством утраты статуса» — не отпадает от своего семейства, поскольку пребывание в этой готре для него естественно. Таким образом, свойством отпадения от своего семейства наделены архаты, относящиеся ко второму, третьему, четвертому и пятому типам.

От плода религиозной практики, как говорилось выше, могут отпасть все архаты, за исключением принадлежащих к шестому — «неколебимому» — типу. У «неколебимых» не происходит и не может произойти утраты готры.

Тот же, кто принадлежал к первому семейству, не отпадает от него, закрепившись в этой готре благодаря практике пути обучающегося или же пути необучающегося, то есть архата. Обучающийся закрепляется в своей готре посредством мирского или сверхмирского пути, который привел его к освобождению от аффектов. Но такой подвижник подвержен риску утраты того семейства, в которое он вошел позднее, практикуя совершенствование своих психических способностей.

Йогин, сделавшись обладателем первого плода подвижничества — «вступления в поток», — никогда его не утрачивает. Как говорилось ранее, сделаться вступившим в поток подвижник может только благодаря практике видения Истин — безразлично, осуществит ли он эту практику с самого начала или же после уничтожения части аффектов с помощью мирского пути йогического сосредоточения. Какая последовательность продвижения ни была бы йогиним избрана, вступление в поток всегда явится именно первым плодом на пути к Нирване — ведь только постижение Истин прокладывает этот путь.

Однако можно утратить второй плод духовного прогресса — «возвращение еще один раз», если йогин обрел его, уже будучи вступившим в поток. Но в том случае, когда подвижник становится возвращающимся еще один раз без предварительного прохождения стадии вступления в поток, этот результат не утрачивается — такова эмпирическая закономерность.

Васубандху говорит о существовании трех возможностей для тех, у кого присутствует риск отпадения от обретенного статуса. Если высший плод утрачен, то есть йогин оказывается не способным практиковать архатство, можно, во-первых, снова достичь полного освобождения без попыток перехода в другую готру. Йогин в этом случае совершает повторное восхождение к высшему статусу при сохранении своего семейства. Во-вторых, можно прибегнуть к практике совершенствования психических способностей и обрести полное освобождение, перейдя в более высокую готру. А в-третьих, не исключено и возвращение в статус обучающегося. Каждая из этих альтернатив, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», является адекватным способом повторного обретения того, что было утрачено.

Если же свой высокий статус теряет именно архат, обладающий сильным волевым побуждением к прекращению существования, то у него для возвращения высшего плода подвижничества существуют четыре возможности: три вышеназванные и понижение готры — переход в семейство, которому свойствен риск отпадения.

Иначе говоря, четвертая возможность связана с возобновлением архатства в более слабом варианте — архатства первого типа.

По аналогии следует рассматривать и три остальные разновидности архатов в составе шестичленной типологии, за исключением последнего, «неколебимого». Для них, соответственно, существуют пять, шесть и семь возможностей.

Тот йогин, который в случае отпадения от архатства снова сделался обучающимся, возвращается в семейство, бывшее для него исходным. И действительно, подчеркивает Васубандху, он не может в случае утраты статуса обрести лучшее семейство, нежели то, к которому изначально принадлежал. В противном случае возникла бы абсурдная ситуация — утрачивая обретенный плод, подвижник, тем не менее, духовно прогрессирует. Такая нелепость противоречит логике и эмпирическому знанию.

Возникает вопрос — почему не бывает утраты первых плодов религиозной практики? Почему не утрачивается «вступление в поток», а также «возвращение еще один раз» у тех, кто начал не с пути видения Истин, а с мирского йогического сосредоточения?

Васубандху разъясняет: отпадение от плода — это разворачивание аффектов, уничтожение которых не сопровождалось обретением особого состояния, называемого знанием о невозникновении аффективных предрасположенностей впредь. Когда йогин вступает в поток, то есть становится обладателем первого плода религиозной жизни, аффекты, устраненные с помощью сверхмирского метода видения Истин, навсегда теряют свою опору. Соответственно, у йогина и возникает знание о их невозникновении в будущем. Если же аффекты уничтожаются с помощью мирского метода, такое знание не появляется.

Как известно, аффекты разворачиваются, опираясь на ложную по своему предмету веру в реальность «Я» (атман). Видение Истин в их всеобщности — как относящихся не только к чувственному миру, но и к миру форм и в мире не-форм — позволяет получить достоверное знание о нереальности атмана, несуществовании субстанциального «Я».

В связи с рассматриваемым вопросом Васубандху анализирует проблему реальности опоры аффектов. Эта проблема порождает вполне оправданное недоумение — каким образом ложная идея существования субстанциального «Я» может выступать опорой аффектов? Если в реальности отсутствует такая субстанция, как атман, может ли несуществующее служить опорой существующего — выступать основанием разворачивания аффектов?

Разъясняя эту проблему, автор «Энциклопедии Абхидхармы» приводит различие между реальностью чувственно воспринимаемых внешних объектов и объектов ментальных. Ложная идея реальности «Я» — это извращенное ментальное восприятие пяти групп (панча-скандха) причинно-обусловленных дхарм, составляющих индивидуальность (пудгала), как если бы материя, чувствительность, понятия, формирующие факторы и сознание, образующие в своей совокупности психосоматическую целостность, и были субстанциальным «Я». Извращение восприятия обусловлено аффектами — ведь именно аффективные загрязнения сознания всегда и наполняют умственные конструкции ложным содержанием.

Таким образом, опорой аффектов служат извращенные содержания сознания, ложные объекты. Процессуально это имеет следующий вид: вера в реальность «Я», будучи по своей природе аффектом, извращает акт осознания пяти групп причинно-обусловленных дхарм, составляющих в своей совокупности индивидуальность.

И в силу извращенного осознания составная индивидуальность превращается на уровне ментального конструирования в ложный объект — якобы реально существующее субстанциальное «Я». А затем этот ложный объект, в свою очередь, выступает опорой развертывания аффектов.

Васубандху говорит об этом так: «... Вера в существование «Я» приписывает реальным вещам — материи и прочим [группам] — несуществующее свойство быть атманом — тем, кто контролирует их [материю и прочие группы], кто действует, чувствует и т. д.» (КЙ, с. 460). Важно учитывать, что в качестве факта сознания этот ложный объект реален, ибо индивид действительно думает, будто бы субстанциальное «Я» существует. Но в действительности этим мыслям ничто не соответствует, нет такого объекта, нет такой реальной сущности.

Аффекты привязанности к крайним точкам зрения — приверженность идее вечности и неуничтожимости «Я» либо, наоборот, убежденность в полной конечности индивидуального существования (в уничтожении субстанциального «Я» вместе с посмертным разрушением телесного субстрата), — а также и другие ложные воззрения согласуются с верой в атмана. Аналогичным образом они опираются в своем существовании и развертывании на извращенное представление о субстанциальном «Я». С учетом этого обстоятельства такие аффективные воззрения и называются беспредметными.

Аффекты, согласующиеся с ложной идеей реальности «Я», подчеркивает Васубандху, устраняются с помощью практики йогического сосредоточения, а не благодаря пути видения Истин.

Страсть, отвращение, гордыня и неведение также могут быть уничтожены с помощью йогического сосредоточения, если они проявляются как переживания влечения, злобы, высокомерия и полного замешательства при отсутствии умственной ясности по отношению к материи и другим реально существующим дхармам. Подобные аффективные загрязнения сознания возникают не по поводу извращенных интеллектуальных конструкций, а в связи с познавательными затруднениями, в силу чего и квалифицируются как «имеющие реальный объект». Такой объект присутствует в чувственном восприятии — это неверно истолкованная перцептивная данность, по отношению к которой происходит развертывание аффектов. Следовательно, реальный объект существует иначе, нежели объекты ложные, вроде атмана и прочих нелепостей, опирающихся на фанатичную беспредметную убежденность.

У каждого из аффектов, уничтожаемых благодаря практике йогического сосредоточения, есть свой объект, и он переживается в аспекте чувствительности как приятный или неприятный. Однако для аффектов, устраняемых методом видения Истин, нет такого объекта, который имел бы свойства атмана и прочего, относящегося к атману.

У благородного, который является обучающимся, но не практикует постоянное аналитическое размышление по поводу ложных воззрений, аффект возникает вследствие утраты памятования об Истинах. А у благородного, неустанно практикующего анализ и активизирующего при этом памятование, аффект не возникает.

Васубандху иллюстрирует изложенный тезис посредством классического для индийской философии примера о неразличении змеи и веревки, вошедшего и в «Ви-бхашу». Страх у наблюдателя возникает тогда, когда веревка ошибочно принимается им за змею. А при условиях, исключающих ошибку зрительного восприятия, страх не возникает, ибо при ярком солнечном свете лежащая в дорожной пыли веревка не ассоциируется с угрозой для жизни.

В этом примере практика постоянного аналитического размышления, основанная на памятовании о Благородных истинах, уподобляется незамутненному зрительному восприятию.

Однако, отмечает Васубандху, у тех, кто вовсе не практикует анализ и руководствуется в своей религиозной жизни полным доверием к словам учителей и наставников, никогда не зарождается вера в существование субстанциального «Я». Им не свойственны и прочие связанные с верой в «Я» ложные воззрения, поскольку таковые, будучи по своей природе аффективными умствованиями, всегда обусловлены рефлексией. А рефлексия-то и не характерна для подвижников, у которых религиозный темперамент преобладает над интеллектом.

Итог рассмотрения вопроса о реальных и нереальных опорах аффектов сводится в контексте проблемы утраты плодов религиозных практик к следующему. Невозможно утратить плод вступления в поток, потому что он достигается в практике устранения тех аффектов, которые не относятся к разряду «беспредметных», и тех, которые не провоцируются гносеологическими затруднениями либо рефлексией.

Диспут о возможности утраты архатства

В отличие от вайбхашиков, углубленно рассматривавших проблему отпадения от высшего плода религиозной жизни, саутрантики придерживались аксиомы о принципиальной невозможности утраты архатства. В этом они опирались и на собственную традицию истолкования канонических текстов, и на философские объясняющие концепции, характерные для их школы.

Так, они исходили из канонического положения, согласно которому «безусловно отброшено только то, что отброшено благородной мудростью». Применительно к первому плоду религиозной практики — вступлению в поток и последнему плоду — архатству сторонники данной школы указывали на тот факт, что оба они могут быть обретены лишь благодаря чистому пути, то есть посредством благородной мудрости.

В качестве дополнительной аргументации саутрантики цитировали слова Бхагавана Будды: «Что касается необходимости практики неослабного внимания, то я говорю, что его следует практиковать обучающемуся». Они интерпретировали это высказывание как не относящееся к архатам — тем, кому нечему более обучаться.

В контексте своей трактовки воспроизводили они и канонический сюжет, в котором Бхагаван объясняет ученику Ананде, почему наличие имущества и получение почестей служат препятствиями на пути архата. Архат, обремененный имуществом, говорит Бхагаван, рискует отпасть от состояния блаженства в данной жизни. При этом, как подчеркивали саутрантики, Учитель напрямую не упоминает о возможности утраты архатства.

Относительно архатов не только в постканонической, но и в канонической литературе устойчиво использовался эпитет «счастливы пребывающие в этой жизни». Такое определение указывает на четыре разновидности блаженства, переживаемые архатом: блаженство принятия аскетического образа жизни, блаженство различения (исследования) дхарм, блаженство полного успокоения сознания и блаженство просветления.

Эти четыре блаженства, разъясняет Васубандху, принадлежат по своему происхождению к сферам четырех фундаментальных дхьян и относятся к высшим состояниям сознания.

Саутрантики, комментируя канонический тезис об обремененности имуществом и почестями как о препятствиях на пути архата, трактовали слова Бхагавана в том смысле, что привязанность к собственности и оказываемым почестям лишает йогина только высших состояний сознания, обретенных в этой жизни, но не архатства.

Пытаясь расшатать аргументацию саутрантиков, вайбхашики задавали вопрос — не может ли утратить архатство тот подвижник, который достиг временного освобождения?

Саутрантики отвечали отрицательно, но подчеркивали необходимость внимательного анализа того, что именно представляет собой это временное освобождение сознания. Оно, утверждали последователи данной школы, может быть свойством архата или же характеристикой пребывания в йогическом сосредоточении мира форм — фундаментальных дхьянах. В последнем случае сосредоточение сознания правомерно определить как временное освобождение, дорогое и желанное, к которому йогин стремится снова и снова ради обретения счастливого пребывания в этой жизни. Подобное освобождение, подчеркивали саутрантики, не зря именуется «ситуативным». Оно зависит от условий, благоприятствующих йогическому сосредоточению, отсутствия шума и прочих помех и возникает лишь в определенных обстоятельствах.

Некоторые учителя называли это ситуативное освобождение сладостным, подразумевая желание подвижника «вкушать» его раз за разом. Васубандху отмечает в данной связи, что все восемь ступеней йогического сосредоточения — четыре фундаментальные дхьяны мира форм и четыре состояния саморастворения сознания (сампатти) мира не-форм — могут рассматриваться в трех аспектах желаемости быть вкушенными. Это — вкушение как таковое, то есть наслаждение процессом пребывания в таких состояниях; чистота сознания от аффективных загрязнений, дарующая непосредственное переживание свободы, и неподверженность притоку аффектов, осознаваемая как безопасность.

Яшомитра, будучи по своим школьным воззрениям саутрантиком, вовсе не считал ситуативное освобождение показателем обретения архатства. По его мнению, самая «желанность» такого состояния свидетельствует о его несвободе от притока аффектов — будучи привлекательным для йогина, оно и вызывает желание быть вкушенным (SAKV, с. 589).

В противоположность ситуативному освобождению, полагали саутрантики, освобождение как свойство архата не может быть утрачено — оно обретено навсегда. Подвижник не стремится вкушать его снова и снова, поскольку такое состояние уже достигнуто, налично и абсолютно чуждо аффектам, в частности — «желаемости».

Что же касается неколебимого освобождения сознания, то утрата его невозможна ни при каких обстоятельствах, утверждали они, опираясь на соответствующую цитату из первого раздела канона. И в этом пункте абхидхармистского дискурса саутрантики оказывались солидарны с вайбхашиками, хотя последние обосновывали неутрату неколебимого освобождения не только апелляцией к каноническим текстам, но и теоретическими выкладками.

Вследствие чего становится возможной утрата счастливого пребывания в этой жизни? Согласно Васубандху, архат рискует отпасть от него, не только будучи обольщенным собственностью и почестями, хотя привязанность к имуществу и к почи-

танию со стороны окружающих всегда разрушает йогическое сосредоточение сознания. Утрата счастливого пребывания в настоящей жизни наступает и как результат ослабления энергии концентрации сознания у тех архатов, чьи психические способности развиты слабо. Именно подвижники со слаборазвитыми индриями, отмечал автор «Энциклопедии Абхидхармы», чаще всего соблазняются собственностью и почестями, в то время как для обладателей сильных психических способностей всегда остается очевидным факт, что привязанность к имуществу — это верх глупости, да и почести им не льстят.

Архат, наделенный высокоразвитыми индриями, по преимуществу не утрачивает счастливого пребывания в этой жизни. Ему присуще неотпадение от высшего статуса, в отличие от обладающего слабыми способностями, который характеризуется именно свойством отпадения.

Однако между архатом, наделенным свойством неотпадения, и архатом неколебимым, обладающим неизменной устойчивостью, существует определенное различие. Неотпадающий не нуждается в совершенствовании своих психических способностей, так как они остры у него от природы, а «неколебимый» испытывает потребность в их совершенствовании. Но оба они произвольно не утрачивают любое состояние йогического сосредоточения, в которое входят.

Подвижник, отмеченный неизменной устойчивостью, не лишается того качества, в котором укоренен, — своей готры. Но при этом он, как правило, оказывается не способным создать новое качество и тем самым войти в более высокое семейство. А если в исключительных случаях и создает, то не бывает в нем устойчив. И этим он также отличается от «неколебимого».

В «Энциклопедии Абхидхармы» применительно к данной проблеме обсуждается сюжет о досточтимом Бхаутике, персонаже канонических повествований, утратившем состояние архатства. Васубандху излагает дискуссию об этом сюжете между вайбхашиками и саутрантиками.

Приводя историю о Бхаутике, вайбхашики пытались подорвать выдвинутую саутрантиками аксиому о неотпадении от архатства. Саутрантики, однако, заявляли в ответ, что этот персонаж канонического повествования пребывал не в архатстве, а в статусе обучающегося. Он, по их мнению, достигая ситуативного освобождения, каждый раз утрачивал это состояние по причине слабости своих психических способностей и из-за чрезмерной склонности к наслаждению.

Саутрантики напоминали своим оппонентам, что, раз за разом утрачивая ситуативное освобождение и проникшись в итоге глубоким отвращением к собственным недостаткам, досточтимый Бхаутика схватил палку и предался самоизбиению. Вследствие полного безразличия к своему телу и самой жизни он обрел архатство и окончательное освобождение.

Излагая данный сюжет, саутрантики подчеркивали неотпадение Бхаутики от архатства, достигнутого столь экстремальным путем.

Яшомитра, несмотря на свою принадлежность к Саутрантике, все же счел необходимым внести важную коррективу в рассуждения своих единомышленников, представленные в трактате Васубандху. Он поясняет в комментарии, что этот самоотверженный подвижник-экстремал вошел в архатство в момент смерти, соответствующей его устремлению покончить с сансарой. Высший плод религиозной жизни был обретен им не благодаря нанесению последнего удара, а когда нещадное самоизбиение уже прекратилось.

Данное замечание принципиально значимо — оно указывает, что не палка как

инструмент самоизбиения и не совместимые с жизнью травмы, причиненные ею, привели достойного Бхаутику к архатству, а глубокое отвращение к собственным несовершенствам и впоследствии полное безразличие к телу и жизни. Сознание этого великого подвижника абсолютно отвергло сансару — жажду индивидуального бытия.

Комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» косвенно предостерегал своих современников, обучающихся Дхарме, от поверхностного понимания канонических сутр и буквального следования повседневным примерам религиозного самоистязания. Крайние формы индуистского аскетизма, получавшие все большее распространение во времена Яшомитры, были органически чужды Учению Бхагавана Будды.

Спор между саутрантиками и вайбхашиками о возможности утраты архатства базировался, прежде всего, на интерпретации канонических сутр и наставлений, а тексты канонической Абхидхармы в таких диспутах фигурировали редко. Именно религиозно-идеологические повествования Сутра-питаки и наставления Винаи только и признавались саутрантиками в качестве Слова Будды, а трактаты канонической Абхидхармы расценивались ими как вторичные источники.

Обращаясь к «Дашоттара-сутре», они цитировали Бхагавана: «Есть одна дхарма, которую следует порождать, — это ситуативное, желанное освобождение сознания. Есть одна дхарма, которую следует актуализировать, — это неколебимое освобождение сознания». Данную цитату саутрантики использовали против попыток вайбхашиков оспорить их аксиому о принципиальном неотпадении от архатства.

Саутрантики при этом применяли метод рассуждения от противного — если бы ситуативное и желанное освобождение сознания было тождественно архатству, то зачем понадобилось бы Бхагавану давать этому состоянию двойное определение?

В дополнение они подчеркивали, что нигде в каноне не сказано о «порождении» архатства.

На вопрос вайбхашиков, что же в таком случае говорится в канонических текстах об этом состоянии, саутрантики отвечали: оно должно быть актуализировано, «сделано наличным».

Данный ответ указывает, что дхармы прекращения аффективного развертывания сознания — «прекращение посредством знания» и «прекращение за недостаточностью условий» — это абсолютные, причинно-необусловленные состояния, в силу чего они и не могут быть «порождены». Такие дхармы актуализируются при обретении «разъединения» с аффектами, то есть в тот момент, когда в индивидуальном потоке психосоматических состояний устойчиво присутствуют факторы, исключающие возникновение аффективных загрязнений. Дхармы «разъединения» с каждым из аффектов и делают архатство наличным.

Не без иронии саутрантики адресовали вайбхашикам и каверзный контрвопрос: «Вы полагаете, освобождение должно быть “порождено” и в случае обладания слабыми психическими способностями?»

Ирония состояла в абсурдировании позиции оппонентов. Если допустить реальность акта «порождения» освобождения при слаборазвитых способностях подвижника, то с тем большим основанием следует говорить и о «порождении» освобождения в других случаях — при сильных индриях или же при успешном их совершенствовании и состоянии неколебимости.

Из подобных рассуждений саутрантики делали вывод, подтверждающий их аксиому о принципиальной невозможности утраты высшего плода религиозной жизни, — ситуативное освобождение не должно расцениваться как разновидность архатства.

Вайбхашики на это возражали, приводя слова канонических сутр о достигаемом времени от времени, то есть ситуативном, освобождении архата. Но саутрантики настаивали на своем. По их мнению, в цитируемых вайбхашиками сутрах имеется в виду архат, у которого по причине слабости психических способностей самопогружение сознания (самапатти) зависит от благоприятствующих условий, а противоположный тип архата называется в каноне освобожденным безусловно.

Саутрантики считали необходимым подкрепить свою аргументацию обращением к канонической Абхидхарме — к трактату «Пракаранапада». Демонстрируя интеллектуальный натиск, они желали вести спор с оппонентами на том теоретическом поле, которое последние считали своим.

Они утверждали, что в «Пракаранападе» присутствуют пассажи, позволяющие интерпретировать «порождение» как «возникновение». В качестве подтверждающего примера они приводили следующий фрагмент текста: «Возникновение скрытой предрасположенности к чувственной страсти становится неустранимым в отсутствие ее полного познания; активно проявляются дхармы, благоприятствующие взрыву чувственной страсти; ментальная концентрация имеет поверхностный характер».

На это вайбхашики заявляли, что в цитируемом отрывке имеется в виду обусловленность возникновения аффекта присутствием полноты его причин.

«А что может возникнуть при отсутствии полноты причин?» — саркастически вопрошали в ответ на это заявление саутрантики, намекая тем самым на невозможность сосуществования и полноты причин возникновения аффекта, и состояния архатства. Если таковая полнота имеет место, поясняли они свой аргумент, то речь в «Пракаранападе» идет не об архате, но о ситуативно освобожденном.

Размышляя над предметом этого межшкольного спора, нелишне задать вопрос — почему саутрантики, выдвинувшие аксиому о принципиальном неотпадении от архатства, вообще брались за ее диспутальное подтверждение? Если данное положение представлялось им аксиоматическим по своей сути, то оно и не должно было нуждаться в доказательствах.

Ответ на этот вопрос кроется в особенностях функционирования буддийских школьных традиций. Внутри собственной школы для саутрантиков положение о неотпадении от архатства не требовало доказательств, поскольку базировалось на том истолковании канонических сутр, которое признавалось основополагающим для их школьной традиции.

Однако вайбхашики придерживались иных принципов интерпретации канонических текстов. Их школьная традиция понимания Слова Будды была зафиксирована, в частности, в «Вибхаше».

Вайбхашики не считали положение о неотпадении от архатства аксиомой и упорно навязывали саутрантикам его диспутальное обсуждение. Требуя от своих оппонентов доказательства с опорой на абхидхармистский дискурс, вайбхашики тем самым стремились расшатать теоретический фундамент их школы.

Диспутальная борьба, признававшаяся нормой буддийской интеллектуальной жизни, рассматривалась как процесс углубленного изучения Слова Будды. А поэтому саутрантики и не могли не принять вызов со стороны оппонентов, претендовавших оспорить их аксиоматику школы.

Защищая свои позиции, саутрантики пытались выявить противоречия в рассуждениях вайбхашиков и формировали парадоксальные вопросы. Так, если у некоего архата благодаря религиозной практике появилось «противоядие», которое делает аффекты абсолютно неспособными к возникновению, то каким образом такой йогин

может отпасть от высшего статуса? Или же, если «противоядие» не возникло, может ли йогин считаться обладателем плода архатства — ведь у архата, как известно, прекращен приток аффектов?

Подобные вопросы, содержащие в своих формулировках взаимоисключающие суждения, были призваны подтвердить аксиому саутрантиков с помощью абхидхармистского метода. Но у них был и свой собственный школьный аргумент, опиравшийся на концепцию «семян» (биджа) — предрасположенностей сознания. Йогин, утверждали саутрантики, не может быть обладателем плода архатства, если не искоренил аффекты окончательно и они существуют в виде «семян».

Вайбхашики отвергали этот ход логического рассуждения, контраргументируя с опорой на пассаж из сутры «О сравнении с угольной смолой»: «У того слушающего Учение благородного шраваки, который так и действует, так и живет, иногда — даже при временной утрате памятования — возникают греховные, неблагие помыслы». Вайбхашики интерпретировали это каноническое суждение так: понятие «благородный шравака» означает «архат», поскольку далее в сутре сказано: «В течение уже долгого времени его сознание устремлено к отчуждению [от грехов] ... устремлено к Нирване».

Однако саутрантики с присущим их традиции аналитическим пафосом вносили в рассуждения своих противников опровергающее уточнение. До тех пор, говорили они, покуда предписанное Винаей поведение не становится нравственным императивом, у шраваки, действующего таким образом, но пребывающего на стадии обучения, аффекты могут возникать. По их мнению, в сутре под понятием «шравака» подразумевается обучающийся, а не архат. А следовательно, и не будет никакой ошибки в признании возможности его отпадения от плодов монашества.

Но от архатства — реально обретенного высшего плода, подчеркивали они, отпасть невозможно.

Логические выкладки обеих сторон, как это видно из приведенной дискуссии, базировались на различии в определении объемов и содержания доктринальных понятий. И не удивительно, что диспут заканчивался совершенно обычным для споров такого рода результатом — и вайбхашики, и саутрантики оставались при своих исходных мнениях. Отнюдь не стремясь отказаться от теоретических основ своих школьных традиций, ни те ни другие не делали ни шагу к сближению позиций. Но Слово Будды, служа объектом их размышления, продолжало свою жизнь в поколениях последователей Дхармы.

Завершив рассмотрение дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками о возможности утраты архатства, Васубандху переходит к рассмотрению проблемы, существуют ли шесть семейств (готр) только у архатов или же бывают и другие шесть семейств.

У обучающихся Дхарме и неблагородных, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», также существуют шесть семейств. И любой обучающийся, и «обычный человек» (неблагородный) всегда относится к какому-либо одному из них. Но шесть семейств архатов предшествуют этим готрам.

Данное положение указывает, что факторы, способствующие освобождению (мокшабхагия — «благо освобождения»), и факторы, ведущие к полному проникновению (нирведхабхагия — «благо проникновения»), также дифференцируются по шести категориям.

Вопрос принадлежности к готре связан с различиями в качестве и степени раз-

вития психических способностей. Отмечая это обстоятельство, Васубандху разъясняет, что на пути видения Истин, который практикуют и обучающиеся, и «обычные люди», взыскующие благородства, невозможно осуществить задачу совершенствования психических способностей. Этого не происходит по причине скоротечности, стремительности пятнадцатимоментной практики видения.

Следовательно, тот «обычный человек», который одолевает путь видения, имея слабые способности, приходит в статус обучающегося Дхарме при тех же самых слабых способностях. А это и означает сохранение его принадлежности к своему прежнему семейству.

Совершенствование психических способностей, дающее возможность войти в более высокую готру, может иметь место в двух случаях. Йогин решает данную задачу до вступления на путь видения, совершенствуя свои индрии в практике мирского йогического созерцания. Либо же он делает это после завершения пути видения Истин, практикуя сверхмирской путь йогического сосредоточения на «увиденном».

Таким образом, «обычный человек», желающий развить свои индрии до начала практики видения и осуществивший это свое устремление, обретает статус обучающегося, уже обладая высокоразвитыми индриями. Но именно это и свидетельствует о его принадлежности к той готре, которая сделалась его семейством еще до обретения статуса обучающегося. И он сохраняет эту свою исходную принадлежность на пути видения Истин, то есть в процессе этой практики его семейство не меняется.

Тот «обычный человек», который характеризовался слабыми психическими способностями до начала практики видения и не преуспел в аналитическом размышлении, сможет совершенствовать свои индрии, следуя «путем веры» — безграничного доверия словам учителей и наставников.

А неблагородный, сумевший развить психические способности прежде, нежели приступил к видению Истин, продолжит свое восхождение «путем Дхармы» — опираясь на мощь собственного интеллекта в анализе Слова Будды и практического его постижения.

«Герой, получивший сильнейший удар, все же держится на ногах»

Вопрос об отпадении от состояния блаженства в этой жизни всесторонне изучался в постканонической Абхидхарме именно с опорой на канонические сутры. Говоря о нем, Васубандху цитирует Бхагавана Будду: «Что касается обретенных им [архатом] четырех высших ментальных состояний блаженства в этой жизни, то я говорю: любое из них может быть утрачено. Но что касается неколебимого освобождения сознания, реализованного им [архатом] телесно, то я говорю: отпадение от него невозможно ни при каких обстоятельствах» (КЙ, с. 466).

Эти слова Будды вызывали недоумение среди учеников автора «Энциклопедии Абхидхармы» — как может происходить утрата счастливого пребывания в этой жизни у «неколебимого»?

Следует различать, говорит Васубандху, три вида отпадения: утрату того, что было обретено; утрату необретенного и утрату объекта наслаждения. Первый вид утраты имеет место тогда, когда архат отпадает от обретенных ранее духовных, или благих, качеств. Второй — если он не обретает какое-либо из тех благих качеств, которым надлежит быть обретенными. Третий, то есть утрата объекта наслаждения, —

если архат оказывается не способным впредь реализовывать обретенные прежде качества.

Третья разновидность утраты характерна для Бхагавана Будды, хотя отпадение от чего-либо иного у него невозможно. Яшомитра поясняет: «Озабоченный благом своих последователей, он [Учитель] не наслаждается счастливым пребыванием в этой жизни» (SAKV, с. 526).

У «неколебимого» могут иметь место две утраты — та же самая, что и у Бхагавана, и утрата необретенного качества. «Неколебимый», по словам Васубандху, не всегда обретает дхармы выдающейся личности, а вернее сказать — не обретает их, как правило.

Яшомитра, комментируя это, отмечает, что, во-первых, неколебимый архат не обретает дхармы, свойственные Великим Шравакам, таким как Шарипутра или Маудгальяяна. Например, у него отсутствуют дхармы, возникающие только в «предельной» (то есть четвертой) дхьяне. А во-вторых, у самих Великих Шраваков не было обладания дхармами Самосущих Будд (SAKV, с. 592).

У других архатов бывают все три разновидности утраты, поскольку они могут лишиться и обретенного в предшествующей практике.

Таким образом, отпадение «неколебимого» от состояния блаженства бывает, и это не противоречит процитированным выше словам Учителя.

Саутрантики, опираясь на выдвинутую ими аксиому о принципиальной невозможности отпадения йогина от статуса архата, утверждали, что никакого иного, кроме «неколебимого», архатства не бывает. Соответственно этому они отрицали и возможность утраты архатом объекта наслаждения, то есть счастливого пребывания в «видимом мире» как в обители чистоты.

Яшомитра разъяснял позицию саутрантиков следующим образом. Они полагали, будто бы освобождение каждого из шести типов архатов неколебимо. Но вайбхашики возражали на это, выдвигая вопрос: если чистое освобождение любого архата именно таково, то почему в качестве «неколебимого» признается только безусловно освобожденный?

Саутрантики, повторяя свою аксиому, дополняли ее собственным школьным определением «неколебимого». Некоторые, говорили они, цитируя это определение, вследствие рассеяния внимания, которое может быть вызвано обладанием богатым имуществом и непрерывным получением почестей, утрачивают состояние счастливого пребывания в этом мире. Такая утрата выражается в лишении способности йогического сосредоточения, и к ней бывают склонны подвижники со слабыми способностями. Но другие никогда не утрачивают блаженства, пребывая в этом мире. Ни имущество, ни почести их не соблазняют, поскольку такие архаты имеют «острые» способности. Именно они только и могут именоваться «неколебимыми».

Архат со слабыми индриями отпадает от счастливого пребывания в «видимом мире» в силу рассеяния внимания, ибо ему свойственна недостаточно развитая психическая способность йогического сосредоточения.

Ученики задавали автору «Энциклопедии Абхидхармы» и вопрос о том, рождается ли снова архат, отпавший от обретенного плода религиозного подвижничества.

В соответствии с каноническим тезисом Васубандху утверждал, что отпавший от плода не умирает, и цитировал сутру: «У благородного шраваки, о монахи, возможна легкая утрата памятования, но он быстро, в тот же самый момент, стремится устранить ее, положить ей конец...».

Если бы йогин, утративший плод архатства, рождался снова в мире страдания, то освященный традицией Бхагавана Будды религиозный образ жизни, шраманство не внушали бы людям доверия, а высшие методы буддийской йоги не признавались бы надежными, всемерно подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы».

Этот тезис весьма важен для понимания историко-культурного контекста религиозного подвижничества в древней и раннесредневековой Индии. Не только во времена начальной проповеди, но и в период расцвета Дхармы в Южной Азии подвижничество в его многообразных формах, причем отнюдь не только буддийское, имело чрезвычайно широкое распространение.

От деревни к деревне, от одних священных мест к другим странствовали нищенствующие аскеты, и их жизнь всецело зависела от щедрот подаяния. Это были и подвижники-шиваиты, именовавшие себя «садху», причем и женщины также («садхви»), и саньясины — старцы, завершающие свой жизненный путь в святом странствии, как того требовали ведийские предписания. Были среди подобных подвижников и те, кто предавался экстремальным формам умерщвления плоти — тапасу, отвергнутому Бхагаваном Буддой. Все они совершенствовались в созерцании, практиковали йогу, а многие проповедовали учения, весьма далекие от Благородных истин. Добродетельные домохозяева зачастую делились со странствующими аскетами последним куском лепешки, подносили им последнюю горстку вареного риса. Веруя в духовное совершенство аскетов, простецы внимали их проповедям, а нередко и изъявляли желание вступить на путь ученичества.

Тем не менее, даже крестьяне, далекие от глубоких религиозных познаний, издавна заметили, что среди странствующих подвижников были и те, кто таковыми на деле не являлись. В одежды цвета охры могли рядиться заурядные попрошайки, рассчитывавшие на доверчивость подателей милостыни, либо же шарлатаны и преступники, скрывающиеся от правосудия. Таких ложных аскетов на исходе раннего Средневековья называли «накли» — словом, имевшим скорее всего персидское происхождение. Настоящие подвижники и члены аскетических общин легко их разоблачали — накли не могли ответить компетентно ни на один из вопросов, касающихся религиозного мировоззрения и практик созерцания.

Таким образом, проблема доверия к шраманству и к тем, кто его практикует, была весьма серьезной. Именно доверие мирян к традиции Бхагавана, почитание архатов служили основой той материальной поддержки, которую простецы оказывали монашеству. Благодаря доверию к архатам миряне отдавали своих сыновей и дочерей в монастыри, которых в период деятельности Васубандху было в Индии немало. А поэтому вопрос о возможности отпадения от архатства безусловно имел и социальное измерение.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что если и случается утрата архатства, подвижник по-прежнему не совершает того, что не подобает йогину, пребывающему с высшим плодом религиозной жизни.

Яшомитра интерпретировал это как ненарушение, прежде всего, полового воздержания, хотя сам Васубандху подобного пояснения не дает. Акцент, который делает комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» именно на половом воздержании, объясняется особенностями религиозно-идеологической ситуации. Во времена Яшомитры, когда Дхарма неуклонно вытеснялась за пределы Индии, большое распространение получило индуистское движение бхакти, религиозный пафос которого выражался в экстатической любви и преданности божеству. В некоторых сектантах

ских направлениях этого движения немалую роль играл эротический экстаз. Практиковались в те времена и индуистские, и буддийские Тантры, включавшие в себя сексуальный компонент.

Васубандху уподоблял архата, утратившего свой статус, герою, получившему сильнейший удар, — он пошатывается, но все же держится на ногах.

Поскольку риск отпадения от архатства был связан со степенью развития психических способностей, рассматривалась и проблема их совершенствования. Для тех йогин, которые стремились проникнуть в высшую готру — семейство «неколебимых», говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», существуют девять беспрепятственных путей и девять путей освобождения, позволяющих развить эти способности.

Аналогично и у обучающегося Дхарме — он обретает такую же перспективу совершенствования индрий, отрешаясь от вершины существования и тем самым становясь архатом вследствие интенсивной практики.

«Обретающий архатство в момент отрешения от вершины существования» — это йогин, принадлежащий к семейству со слабыми психическими способностями и идущий путем веры. Для него невозможно переменить готру без приложения больших усилий. Он развивает свои психические способности как с помощью пути обучения, так и практикуя путь необучения.

Для того подвижника, кто, следуя путем Дхармы, то есть усердно и результативно практикуя интеллектуальное постижение, обрел истинные воззрения, существуют только один беспрепятственный путь и один путь освобождения.

Учитель Дхармашри говорит в связи с данной проблемой о превращении йогина со слабыми способностями, следовавшего путем веры, в члена более высокой готры: «... тот, кто предан вере, — это тот, у кого слабое видение. Тот, у кого острое видение, именуется “обретшим истинные воззрения”. Когда при постепенном продвижении вперед он следовал путем веры, обладая слабыми способностями, его называли “преданным вере”. Когда он следует путем Дхармы, обладая острыми способностями, он есть тот, кто обрел истинные воззрения» (Ahr, 108, с. 75).

Из этого можно сделать вывод, что совершенствование способностей на постепенном пути, то есть в практике йогического сосредоточения на «увиденном», позволяет подвижнику сменить путь веры на путь Дхармы.

Совершенствование психических способностей у благородных невозможно посредством практики загрязненного пути. Оно происходит именно на чистом беспрепятственном пути и чистом пути освобождения.

Психические способности развиваются только у людей, то есть в человеческой форме существования, — ведь ни в мире форм, ни в мире не-форм нет риска утраты обретенного подвижником статуса. Йогин стремится сделать свои индрии все более и более острыми, прежде всего, из страха утраты плода подвижничества.

Кто же именно совершенствует психические способности, и с опорой на какие ступени существования это делается? Необучающийся, говорит Васубандху, развивает индрии, опираясь на девять ступеней: «невхождение», промежуточная дхьяна, четыре фундаментальные дхьяны мира форм и три уровня саморастворения сознания (самапатти) мира не-форм.

Обучающиеся делают это с опорой на шесть ступеней созерцания, исключая уровни саморастворения сознания мира не-форм. Так, плод вступления в поток и плод возвращения еще один раз достигаются при опоре на ступень «невхождения» в фундаментальную дхьяну, а плод невозвращения — при опоре на шесть ступеней

йогического сосредоточения. А поэтому анагамины и совершенствуют индрии, опираясь только на шесть ступеней созерцания.

Совершенствующий свои способности с непреложностью обретает путь и плод, подобающие семейству с острыми индриями. Это происходит в тот момент, когда йогин оставляет плод и путь, специфичные для его прежнего семейства — готры со слабыми способностями. Но такое не свойственно анагамину, путь которого относится к уровням созерцания мира не-форм.

Вследствие различия психических способностей шесть типов архатов распределяются по девяти классам. Два типа будд и семь типов шраваков обладают психическими способностями девяти видов. Пять из семи типов шраваков — это «тот, кто обладает свойством отпадения от плода», и два типа «неколебимых» архатов. Они различаются по способу обретения данной готры — либо благодаря совершенствованию индрий, то есть практике «прокаливания огнем», либо по факту рождения в этой готре. Иными словами, одни «неколебимые» с самого рождения принадлежат готре с острыми способностями, другие же йогины становятся «неколебимыми», входя в эту готру посредством развития своих способностей. Два типа будд — это Пратьекабудда и Будда.

Итак, будды совокупно со шраваками и образуют девятичленную типологию благородных личностей, различаясь по девяти градациям развития психических способностей: слабые—слабые, слабые—средние, слабые—сильные, средние—слабые, средние—средние, средние—сильные, сильные—слабые, сильные—средние, сильные—сильные. Яшомитра поясняет: «Шравака, относящийся к типу «неколебимых», обладает сильными—слабыми способностями; Пратьекабудда — сильными—средними; Будда — сильными—сильными» (SAKV, с. 594).

Эти благородные личности соответствуют семи классам: 1) те, кто следует путем веры; 2) те, кто следует путем Дхармы; 3) те, кто предан вере; 4) те, кто обрел истинное воззрение; 5) те, кто может «свидетельствовать телом»; 6) те, кто достиг освобождения благодаря мудрости; 7) те, кто пришел к освобождению посредством обоих последних способов.

Идущие путем веры — йогины, практикующие сосредоточение на непостоянстве как свойстве реальности и убежденные в его всеобщности. Осуществив эту практику видения и сделавшись вступившими в поток, они становятся теми, кто предан вере.

Йогины, практикующие сосредоточение на принципиальной неудовлетворительности существования и благодаря этому достигающие состояния полного покоя, — это «свидетельствующие телом».

Йогины, практикующие сосредоточение на факте несуществования субстанциального «Я», обладают острой способностью различающего постижения. Когда они стремятся к вступлению в поток, их называют «идущими путем Дхармы». По достижении этого плода подвижничества они именуются «обретшими истинные воззрения». А когда «обретшие истинные воззрения» становятся обладателями высшего плода религиозной жизни, они есть те, кто достиг освобождения благодаря мудрости.

Семь классов благородных личностей могут рассматриваться и как семь классов подвижников, различаемых по их практике, освобождению, тому и другому одновременно.

На основании различия в практике принято говорить о тех, кто следует путем веры и путем Дхармы. В своем подвижничестве первые поначалу опираются на доверие к словам наставника, вторые неуклонно следуют глубинному смыслу Уче-

ния, постигают не только сутры, но и канонические шастры. Доверие — у одних и интеллектуальный анализ — у других предшествуют практике различения дхарм.

По психическим способностям йогины подразделяются на «преданных вере» и «обретших истинные воззрения». Первые имеют слабые способности, но преисполнены решимости прийти к освобождению, и такая решимость проистекает у них именно из веры. Вторые — с сильными способностями. В своей религиозной жизни они придерживаются преимущественно самостоятельного аналитического подхода, так как у них весьма развита способность различающего постижения и есть большое стремление к исследованию дхарм.

По характеру самопогружения сознания выделяется класс подвижников, способных «свидетельствовать телом». Они реализовали йогическое сосредоточение, останавливающее поток сознания (так называемое «сосредоточение остановки»), по выходе из которого и получили возможность «свидетельствовать телом» — «видеть телом» покой, подобный Нирване, и свидетельствовать об этом самим своим телом, сделавшимся наиболее пригодным для завершающей стадии подвижничества.

На основании освобождения выделяется класс йогин, достигших его посредством мудрости (праджня).

«На основании того и другого» означает посредством самопогружения сознания (самадхи) и освобождения, то есть обоих способов. К этому классу благородных личностей относятся Пратйекабудды и Истинно просветленные.

Перспектива совершенства

Семичленная классификация благородных личностей, как подчеркивается в «Энциклопедии Абхидхармы», имеет номинальный характер, преследующий задачу полноты формального описания. В действительности могут быть обнаружены только шесть классов подвижников, соответствующих ей.

Это становится понятным в аспекте практики, так как существуют три основных метода, три пути: путь видения Истин, путь йогического сосредоточения и путь необучающегося, то есть архата. На пути видения обнаруживаются два класса подвижников — идущие путем веры и путем Дхармы. На пути йогического сосредоточения — также два: приверженные вере и обретшие истинные воззрения. И на пути необучающегося — два: достигающие освобождения ситуативно, от времени до времени, и полностью освобожденные.

Если рассматривать в аспекте психических способностей класс подвижников, следующих путем веры, то можно обнаружить внутри этого класса три подтипа. Такие подвижники, обладая слабыми способностями, различаются по степеням возрастания силы индрий: слабые—слабые, слабые—средние, слабые—сильные. По принадлежности к готре они бывают пяти типов.

С точки зрения пути, эти йогины образуют пятнадцать типов — в зависимости от пребывания их в одном из восьми состояний интеллектуального принятия дхармического знания Благородных истин и в одном из семи состояний дхармического знания.

В аспекте отвержения эти же йогины предстают как 73 типа. Первый — это йогины, полностью удерживаемые всеми оковами чувственного мира. Девять типов различаются на основании последовательного отвержения каждой из девяти категорий аффектов чувственного мира. Продолжая анализ вплоть до отвержения аф-

фективных несовершенств Сферы «ничто», абхидхармистские теоретики и получали указанное количество типов.

В аспекте физической опоры, то есть обладания соответствующим телом, йогины, следующие путем веры, делятся на девять типов в зависимости от рождения на каком-либо из трех континентов — Джамбудвипа, Пурвавидеха, Годания и в одном из шести классов богов чувственного мира, но не в мире форм и в мире не-форм. А кроме того, буддийское религиозное подвижничество не имеет места на континенте Уттаракуру, так как Учитель его никогда не посещал и там нет, соответственно, последователей Учения.

Подводя итог классификациям религиозных подвижников, следующих путем веры, Васубандху говорит, что «ученые пандиты» (теоретики Абхидхармы) насчитывали на основании различения степеней развития психических способностей, принадлежности к готрам, практики путей и количества отверженных категорий аффектов 147 825 типов йогин, стремящихся к обретению плода вступления в поток.

Аналогичным образом они исчисляли и типы других благородных личностей. Так, среди йогин, следующих путем Дхармы, были выявлены три типа в зависимости от развития способностей. Один тип — по принадлежности к готре, поскольку для всех идущих путем Дхармы существует только одно семейство. Пятнадцать типов обнаруживались в соответствии с пятнадцатью путями, а 73 — в зависимости от достигнутого отвержения. Кроме того, девять типов различались по физической индивидуальности. В совокупности это давало 29 565, но анализ мог быть и продолжен.

К ученым пандитам, осуществлявшим подобные исчисления, к таким кропотливым и вдумчивым аналитикам, несомненно, относится Яшомитра. В своем комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» он представил подробные расчеты всех типов благородных личностей (SAKV, с. 595–597).

Классификация буддийских подвижников имела серьезное практическое значение. С ее помощью диагностировался духовный прогресс, достигнутый в религиозной жизни, и определялась перспектива обретения совершенства на различных этапах стези, ведущей к Нирване.

Освобождение как таковое предполагало реализацию двух задач: уничтожение аффективных препятствий и избавление от так называемых «препятствий освобождения». Последнее указывало на то, что полностью освобожденный способен практиковать восемь состояний свободы сознания. В семичленной классификации благородных личностей высший тип определялся как «освободившийся посредством обоих способов»: и благодаря мудрости (различающему постижению), и благодаря йогическому сосредоточению — глубинному самопогружению сознания (самадхи), вызывающему временную остановку его потока.

Уже в ранней постканонической Абхидхарме благородная личность, достигшая освобождения посредством мудрости, не признавалась совершенной. Архат, уничтоживший аффекты с помощью различающего постижения, но еще не освоивший сосредоточение остановки потока сознания, получал определение «имеющий перспективу совершенствования».

Учитель Дхармашри характеризовал такого подвижника как не устранившего препятствий к освобождению. Все шесть классов благородных личностей, кроме «освободившихся обоими способами», Дхармашри относил к «освобожденным посредством мудрости». Это означало, что только сила различающего постижения, уничтожившего аффективные препятствия, и поддерживает подобных подвижни-

ков в освобожденном состоянии. Тех же, кто освободился обоими способами, он именовал «дваждыосвобожденными», поскольку в освобождении их одновременно поддерживали и сила мудрости (различающего постижения дхарм), и сила сосредоточения.

Васубандху определяет йогина, достигшего освобождения обоими способами, аналогично Дхармашри — это тот, кто практикует так называемое сосредоточение останковки потока сознания. Силой своей мудрости (исследования дхарм) и йогического сосредоточения такой йогин обрел два освобождения: и от аффективных препятствий, и от препятствий к освобождению.

Аффективные препятствия рассматривались теоретиками постканонической Абхидхармы в качестве «оков, создаваемых страстями», а препятствие к освобождению — как телесное и ментальное бессилие, блокирующее восемь состояний полной свободы сознания. Соответственно этому Асанга и определял освобожденного обоими способами как йогина, сознание которого избавлено от притока аффектов и испытывает восемь состояний свободы (L'AS, с. 151).

Освобожденный посредством мудрости — подвижник, уничтоживший аффективные препятствия только благодаря силе различающего постижения, которое и есть мудрость. Различающее постижение дхарм рассматривалось в традиции как радикальное средство устранения аффектов, прекращающее блуждание сознания в круговороте рождений.

Багаван Будда называл «совершенным учеником» йогина, избавившегося от пяти категорий аффектов чувственного мира, исключив возможность их повторного возникновения. Совершенный ученик, будучи непоколебим в обретенном плоде своих практик и развитии психических способностей, не может, однако, «свидетельствовать телом», ибо он не реализовал сосредоточение останковки потока сознания.

Васубандху анализирует это следующим образом. Ученика называют совершенным, говорит он, из-за силы его сосредоточения, развития психических способностей и неотпадения от плода подвижничества. Совершенство обретенного плода свойственно анагамину, относящемуся к классу преданных вере, но он не может «свидетельствовать телом». Совершенство психических способностей присуще йогинам, обретшим истинные воззрения, но не отрешенным от чувственного мира. У них отсутствует полная отрешенность от чувственного мира, вследствие чего они остаются несовершенными в плоде религиозных практик и йогическом сосредоточении. Это означает, что плода невозвращения такие ученики не обрели, не овладев той силой сосредоточения сознания, которая соответствует такому плоду.

Совершенным в аспектах плода и психических способностей, указывает Васубандху, бывает только тот, кто обрел истинные воззрения, но не йогин, «свидетельствующий телом». Приверженные вере ученики могут обрести совершенство плода и йогического сосредоточения, именно будучи «свидетельствующими телом». В этом и состоит их отличие от учеников, обретших истинные воззрения (то есть тех, кто прежде продвигался в своей практике не путем веры, а путем Дхармы).

Ученик, следовавший путем Дхармы и обретший истинные воззрения, бывает совершенным и в плоде религиозной жизни, и в психических способностях, и в йогическом сосредоточении в том случае, если он имеет возможность «свидетельствовать телом», то есть если реализовал останковку потока сознания.

Но, как подчеркивает Васубандху, невозможно достичь совершенства только в результате йогического сосредоточения или в результате йогического сосредоточения и психических способностей. Яшомитра поясняет, что совершенство ученика

не достигается одной только практикой йогического сосредоточения. Подвижник, не сделавшийся еще обладателем плода невозвращения, не способен практиковать сосредоточение остановки потока сознания (SAKV, с. 597).

Таким образом, наличие статуса анагамина, обладание плодом невозвращения в чувственный мир выступает необходимым условием совершенства обучающегося Дхарме.

Совершенство архата — того, кто более не нуждается в обучении, обеспечивается двумя факторами, а не тремя, как у обучающегося. Архат лишь тогда совершенен, когда его психические способности и йогическое сосредоточение становятся совершенными. Он не нуждается в совершенствовании плода религиозной жизни, ибо архатство и есть ее высший, «предельный» плод.

Архат, освободившийся посредством мудрости, но освободившийся именно полностью, а не ситуативно, обретает совершенство, развивая свои психические способности. Тем самым он проникает в готру «неколебимых», то есть становится неколебимым в обретенном освобождении.

Те из архатов, кто достиг лишь ситуативного освобождения и способен практиковать путь необучающегося лишь от времени до времени, также могут прийти к совершенству, если освободятся и от аффективных препятствий, и от препятствий освобождения. Они становятся совершенными благодаря предельному усилению йогического сосредоточения. Когда сосредоточение достигает необходимой силы, архаты освобождаются не ситуативно, а полностью. Они перестают зависеть в практике пути необучающегося от условий, благоприятствующих сосредоточению.

Архаты, не принадлежащие к классу неколебимых, но освободившиеся полностью и от аффективных препятствий, и от препятствий к восьми состояниям полной свободы, становятся совершенными, предельно развивая и силу йогического сосредоточения, и силу психических способностей.

Таким образом, несмотря на реально существующие различия между благородными личностями по силе психических способностей, йогического сосредоточения, по плодам религиозного подвижничества, для всех них без исключения сохраняется перспектива обретения совершенства. В равной степени к нему могут стремиться и ученики, и те, кто достиг высшей цели религиозной жизни, — архатства.

Реальная возможность достижения совершенства оказывалась весьма и весьма важной для йогин, полностью посвятивших себя подвижничеству. Если бы перспектива совершенства связывалась только с архатством, то по причине трудности и долговременности религиозного подвига (не укладывающегося в пределы одной жизни) немногие решились бы подвизаться на этом пути.

Тридцать семь факторов просветления

Многообразие классических буддийских практик находило свое выражение в их наименованиях — «мирской путь», «сверхмирской», «путь видения Благородных истин», «путь созерцания», «путь необучающегося» (путь, на котором более нечему учиться), «путь подготовки», «беспрепятственный путь», «путь освобождения», «особый». Стремясь упорядочить представления об этих практиках, мыслители постканонической Абхидхармы предпочитали говорить о четырех видах пути. Они выделяли особый путь, путь освобождения, беспрепятственный и подготовительный. Такого взгляда придерживался и Васубандху.

Подготовительный путь, или путь приложения усилий, определялся им как практика, непосредственно приводящая к возникновению беспрепятственного пути. Это означает, что любая практика, предшествующая возникновению состояний сознания, устраняющих аффективные препятствия, должна рассматриваться в качестве подготовительного пути.

Беспрепятственный путь — путь, с помощью которого устраняются аффективные препятствия и препятствия к освобождению. Яшомитра, однако, отмечает, что практикование беспрепятственного пути может иметь своей целью не только устранение аффектов, но и совершенствование психических способностей.

Когда йогин устранил препятствие на каком-либо очередном этапе своей практики, сразу же за завершившимся обретением беспрепятственного пути у него разворачивается путь освобождения. Он начинается непосредственно в следующий момент после беспрепятственного пути. Так, пятнадцать моментов пути видения Истин завершают устранение тех аффектов, которые могут быть уничтожены с помощью этой практики, а в шестнадцатый момент йогин становится обладателем пути освобождения.

Выражение «становится обладателем пути» означает возникновение состояний сознания, предусмотренных данной практикой (путем). Поскольку практика разворачивается во времени, она представляет собой последовательность моментальных состояний, сменяющих друг друга, что и подразумевается под термином «путь».

В семнадцатый момент путь освобождения сменяется так называемым особым путем. Яшомитра, говоря о нем, подчеркивает, что состояние сознания, соответствующее особому пути, не подвержено притоку аффектов.

Васубандху указывает на качественное отличие этой практики от предшествующих путей, ее объектом выступает блаженство и обретение определенных духовных благ.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» именует четыре вида пути «движением к Нирване». Стезей практик благородные продвигаются к своей высшей цели, а поэтому-то и резонно называть такие практики «путем» (или «путями»).

Но если Нирвана есть разъединение с неблагоприятными дхармами, то есть с аффектами как состояниями сознания, то продвижение в направлении к ней осуществляется с помощью подготовительного и беспрепятственного путей, очищающих сознание. Почему же тогда путь освобождения и особый путь рассматриваются как ведущие к этой высшей цели — ведь, практикуя их, йогин не уничтожает аффекты? Наделены ли эти две практики свойством быть путем?

И путь освобождения, и особый путь, разъясняет Васубандху, в главном тождественны подготовительному и беспрепятственному — у них одна и та же опора, то есть Благородные истины, одни и те же шестнадцать аспектов — непостоянство, неудовлетворительность, пустота и т. д., сходны они и отсутствием притока аффектов к сознанию.

Тем не менее, путь освобождения и особый путь отличаются от подготовительного и от беспрепятственного своим превосходством — их причинами выступают все причины путей отвержения аффектов и сами эти пути. Кроме того, с помощью пути освобождения и следующего за ним особого пути йогин становится обладателем более высоких практик. Так, путь освобождения является необходимым условием для обретения нового, более высокого, беспрепятственного пути. Благодаря практикованию пути освобождения и особого пути архат в момент своей кончины вступает в

так называемую «безостаточную» Нирвану, если до того пребывал в прижизненной («остаточной») Нирване.

Стезя, ведущая к осуществлению высшей цели религиозной жизни, именовалась в канонических источниках «достойным образом действия», наградой которому и служила Нирвана. В традиции постканонической Абхидхармы было принято говорить об этой стезе как о «четырех дорогах». Йогины, медлительные в своем понимании Учения и достижении практических успехов, могли прийти к Нирване и трудной, и легкой дорогами. Аналогично — и те, кто обладает быстрым пониманием. Иначе говоря, к Нирване вели две трудные и две легкие дороги.

Васубандху разъясняет, что путь в дхьянах есть легкий образ действий, легкая дорога. Йогическое сосредоточение, соответствующее каждой из четырех фундаментальных дхьян — ступеней существования сознания в мире форм, является легким, то есть приятным, образом действий, так как оно не требует усилий от подвижника. Это становится понятным, если вспомнить составляющие элементы сосредоточения мира форм — радость, блаженство, спокойная ясность, неослабное внимание, уравновешенная невозмутимость, прозрачная ясность памятования. Здесь имеют место полное равновесие, спокойствие сознания, совершенное проникновение. Дхьяны текут без каких-либо усилий, «струятся». И тот йогин, который медлителен в понимании, и тот, чье понимание стремительно, равно легко и с приятностью практикуют каждую из четырех дхьян.

На других ступенях сосредоточения сознания практика трудна. К ним относятся предварительная (пограничная) дхьяна и дхьяна промежуточная, а также каждый из уровней саморастворения сознания мира не-форм. Этот путь равно труден и для медлительного подвижника, и для быстрого. «Медленное постижение» подразумевает слабую степень различения дхарм, слабую мудрость. У йогина, имеющего слабые индрии, медленное постижение имеет место и на легком, и на трудном путях. А у того, чьи способности острые, постижение происходит быстро. Однако следование этими путями является достойным образом действий для йогин-ов обоих типов.

Другие учителя называли медленное постижение свойством тугодума, подвижника с вялым интеллектуальным темпераментом.

Путь к Нирване, о четырех разновидностях которого говорилось выше, определяется в канонических источниках устойчивым эпитетом «благоприятствующий просветлению». Учение о факторах просветления, восходящее к основополагающему религиозному опыту Учителя, обретенному под деревом Бодхи, указывало на тридцать семь условий, предрасполагающих к достижению этого высшего состояния. Васубандху в соответствии с текстами сутр говорит о тридцати семи дхармах, выступающих таковыми условиями. Это четыре «применения памятования», четыре «правильных (истинных) усилия», четыре основы сверхъестественных (риддхических) способностей, пять нравственных способностей, пять сил, семь элементов, составляющих просветление, и восемь элементов Благородного пути.

Просветление, говорит Васубандху, — это два чистых (свободных от притока аффектов) знания: знание полного исчерпания страдания («знание уничтожения») и знание о его невозникновении впредь («знание невозникновения»).

Йогин, достигший просветления, знает, что причины, удерживавшие прежде его сознание в круговороте рождений, устранены — аффекты уничтожены, карма заблокирована. Знает он и то, что аффекты уничтожены навсегда — они впредь не возникнут и не спровоцируют созревание кармы.

В буддийской традиции было принято различать три вида просветления в зави-

симости от статуса достигающих его подвижников. Это просветление шраваков, просветление пратьекабудд и высшее совершенное просветление, реализованное Учителем.

Знание уничтожения страдания и знание его невозникновения впрямь есть состояния сознания, полностью и без остатка устраняющие неведение и обеспечивающие истинное прозрение о состоявшемся достижении высшей цели религиозной жизни. Подвижник с полной ясностью осознает, что поставленная некогда цель реализована и не осталось ничего, что требовалось бы сделать.

Тридцать семь вышеназванных дхарм адекватно соответствуют наступлению просветления. А поэтому они и есть благоприятствующие просветлению условия.

Яшомитра дополнительно поясняет, что мудрость «обычного человека», то есть мудрость, добытая в практике мирского созерцания, и мудрость обучающегося Дхарме не соответствуют той мудрости, которая является фактором просветления. Сколь бы ни было острым различающее постижение у «обычного человека» и у обучающегося, оно не свободно от неведения в чувственном мире, мире форм и в мире неформ.

Тридцать семь дхарм, говорит Васубандху, являются условиями, благоприятствующими просветлению, лишь по своему названию, а в действительности эти условия обеспечены десятью «реальными сущностями». Дхармы, благоприятствующие актуализации знания уничтожения и знания невозникновения страдания, и есть в действительности факторы просветления. Это — вера, энергия, памятование, мудрость (различающее постижение), йогическое сосредоточение, радость, невозмутимость, гибкость (расслабление, снимающее телесное и ментальное напряжение), нравственность и решимость.

Каким же образом тридцать семь факторов, упомянутых в сутрах как условие просветления, сводятся к десяти «реальным сущностям» — дхармам, входящим в индивидуальную сантану йогина?

Все четыре разновидности применения памятования есть не что иное, как мудрость, все разновидности истинного усилия — энергия, а основами сверхъестественных способностей выступают состояния йогического сосредоточения (самадхи).

Отметим, что применение памятования предполагало четыре вида практики: непрерывное удержание в поле внимания (то есть в сознании) всего, что связано с телом, с чувствованиями, с сознанием и с дхармами. Об этих практиках поведал своим ученикам Бхагаван Будда, и его наставления о них запечатлены в двух сутрах первого раздела канона. В палийской версии это «Махасатипаттхана-суттанта» и «Сатипаттхана-сутта».

Пять нравственных способностей — индрии веры, энергии, памятования, мудрости (различающего постижения), йогического сосредоточения. Они же являются и пятью одноименными силами.

Мудрость — это четыре применения памятования, один элемент просветления (различения дхарм) и один элемент Благородного пути (истинное воззрение). А энергия — это четыре истинных усилия, элемент просветления (энергия как таковая) и элемент Благородного пути (истинное прилежание).

Истинные, или правильные, усилия соответствуют четырем практикам, поскольку усилия должны быть направлены на предотвращение возникновения неблагих дхарм, на избавление от уже возникших неблагих дхарм, на возникновение благих дхарм и на удержание уже возникших в индивидуальной сантане йогина благих дхарм.

Йогическое сосредоточение — это и четыре основы сверхъестественных способностей, и сосредоточение сознания как один из элементов просветления, и истинное сосредоточение как элемент Благородного пути. Четыре основы риддхических способностей, возникающих благодаря йогическому сосредоточению, представляли собой сильное желание, энергию, особую предрасположенность сознания и тщательное исследование дхарм.

Памятование — это и «памятование» как элемент просветления, и «истинное памятование» как элемент Благородного пути.

Из элементов полного просветления Васубандху упоминает также радость, ослабление (телесную и ментальную гибкость, являющуюся результатом снятия напряжения) и невозмутимость. А из составляющих Благородного пути — истинную речь, истинную деятельность и истинный образ жизни.

Из изложенных разъяснений и становится понятным тождество тридцати семи факторов, благоприятствующих просветлению, и десяти реальных сущностей, то есть дхарм, реально существующих в индивидуальной сантане подвижника, готового просветлеть.

Строгие вайбхашики — кашмирские учителя — полагали, однако, что реальных сущностей, благоприятствующих просветлению, не десять, а одиннадцать. По их мнению, нравственные составляющие просветления следует рассматривать дифференцированно — истинная речь и истинная деятельность обеспечиваются одной реальной сущностью, а истинный образ жизни — другой. Из этого следовало, что нравственность включает в себя две, а не одну, реальные сущности, которые должны быть прибавлены к девяти предыдущим.

Применение памятования, истинное усилие, основы сверхъестественных способностей есть особые качества, обретаемые благодаря практике. Они возникают в процессе слушания Учения, размышления об услышанном и сосредоточения сознания.

Энергия называется «истинным усилием», поскольку с ее помощью правильным образом приводятся в действие тело, разум и речь. Йогическое сосредоточение именуется «основами сверхъестественных способностей», потому что оно обладает свойством служить их опорой.

Относительно последнего некоторые учителя говорили, что риддхи (сверхъестественные способности) — это именно и есть исключительно только йогическое сосредоточение, а жажда, энергия, особая предрасположенность сознания и тщательное исследование дхарм выступают его опорами. Соответственно, к списку реальных сущностей, благоприятствующих просветлению, они добавляли жажду и сознание.

Но такая точка зрения, как указывает Васубандху, противоречит Слову Будды. Он цитирует в связи с этим «Ангуттара Никаю»: «Я дам вам, о монахи, необходимое разъяснение относительно сверхъестественных способностей. Итак, что такое риддхи? В этом случае монах обретает способность совершать разного рода магические операции. [Например], будучи одним, он становится многим. . . » (КЙ, с. 479).

Следует отметить, что риддхи (сверхнормальные способности, или чудотворные силы) подразделялись в буддийской традиции на знания и действия. К первым относились способности знать чужую ментальность и свои и чужие прошлые рождения. Знание чужой ментальности нередко интерпретировалось в назидательной литературе и фольклоре как умение «читать» чужие мысли. Но в трактатах постканонической традиции оно определялось иначе — как «знание чужого сознания», то есть его благого или неблагого качества. Буддийский подвижник, обладающий этой способностью, мог, сосредоточившись на потоке дхарм любого другого индивида, непо-

средственно узнать, загрязнено ли его сознание аффектами, и если загрязнено, то какими именно. Знание чужой ментальности было необходимо ученикам и наставникам для контроля духовного прогресса своих учеников, а предметное содержание сознания («чтение мыслей») никого при этом не интересовало.

Риддхи-действия — это способности передвигаться по воде и по воздуху, быть невидимым, создавать магические творения, в том числе и собственных двойников, могущих появиться в любой точке пространства, и т. п. Все это имело смысл лишь тогда, когда служило на благо Дхарме, а вовсе не для собственного удовольствия буддийского подвижника.

Почему вера, энергия, памятование, мудрость, йогическое сосредоточение одновременно называются в составе факторов просветления и нравственными способностями, и силами? Васубандху поясняет, что тем самым подразумевается различие слабых и сильных способностей. Слабые могут быть разрушены, а высокоразвитые, острые остаются несокрушимыми.

Последовательность перечисления психических способностей — веры и прочих — обусловлена указанием на необходимость обретения истинной веры. С этой целью благородный предпринимает энергичные усилия. А у того, кто их предпринимает, устанавливается должное памятование. При развитии памятования устраняется рассеянность внимания и сознание сосредоточивается. У йогина, неустанно практикующего сосредоточение, развивается различающее постижение. Различая дхармы, ежемоментно возникающие в его сантане, он познает их такими, каковы они и есть, избавляясь тем самым от аффектов, загрязняющих сознание.

Элементы просветления в подвижнических практиках

Учение о факторах просветления предполагало рассмотрение подвижнических практик с точки зрения господства того либо другого фактора. Когда йогин только начинает свое подвижничество и стремится обрести тщательный контроль над телом, чувствованиями, сознанием и дхармами, в его практике доминирует памятование. Помимо установления памятования не может быть развита должная концентрация внимания, не осуществляется переход от рассеянного сознания к сосредоточенному. То же самое памятование доминирует и в начале практики видения Истин.

Когда, практикуя видение, йогин обретает состояние внутреннего тепла (ушма) — огня, «сжигающего солому аффектов» (Васубандху), господствует фактор истинного усилия. На этой стадии происходит увеличение энергии благодаря кристальной концентрации на одном содержании сознания, и волна тепла охватывает тело подвижника.

На следующей стадии пути видения, именуемой «вершины», господствуют опоры сверхъестественных способностей, поскольку йогин входит в состояние, при котором уже никогда впредь не утрачиваются корни благого — не-алчность, не-вражда, не-невежество, и становятся невозможными дурные формы новых рождений. Таким образом, именно неутрата корней благого позволяет обрести сверхъестественные способности.

На стадии готовности к принятию Благородных истин (на стадии интеллектуального принятия дхармического знания) преобладают нравственные способности (вера и другие), так как йогин обретает контроль над состояниями сознания, не подлежащими утрате, то есть над корнями благого.

На стадии обладания высшими дхармами доминируют пять сил. Способности веры, энергии, памятования, различающего постижения, йогического сосредоточения обеспечивают несокрушимость высших дхарм. Благодаря господству пяти сил высшие дхармы, не подверженные аффектам, не могут быть вытеснены другими мирскими дхармами.

В практике йогического сосредоточения, говорит Васубандху, господствуют элементы просветления. Так происходит потому, что сверхмирское йогическое сосредоточение (бхавана) близко просветлению по своему благому качеству.

Асанга характеризовал эти семь элементов просветления следующим образом: «Что является [ментальным] объектом семи факторов просветления? — Подлинная сущность четырех Благородных истин. Какова их сущность? — Памятование, различение дхарм, энергия, радость, ментальная гибкость, сосредоточение сознания и невозмутимость. Памятование — это опорный фактор; различение, или исследование, дхарм — сущностный фактор; энергия есть фактор выхода [то есть фактор освобождения от сансары]; радость — благоприятствующий фактор. Ментальная гибкость, сосредоточение сознания и невозмутимость суть факторы незагрязнения вследствие отсутствия загрязнений, [наличия] связи с отсутствием загрязнений и природой отсутствия загрязнений» (L'AS, с. 123).

Необходимо иметь в виду, что под «сосредоточением сознания» подразумевается техника самадхи, обеспечивающая устойчивое пребывание в дхьянах и других состояниях, свойственных йогическим практикам. Это — техника сохранения самоидентичности именно того состояния сознания, к которому йогин стремится в каждой конкретной практике.

На пути видения Истин доминируют элементы Благородного пути, поскольку в стремительно протекающей практике интуитивного постижения реальности все подчинено движению. Яшомитра дает этому положению дополнительные разъяснения: «... путь в мирском представлении связан по преимуществу с движением. По нему идут, поэтому и говорится: “путь”. Или же потому, что “он ведет”. Как говорится: “Этот путь ведет в Паталипутру”. Путь видения характеризуется движением в гораздо большей степени, нежели путь практикования сосредоточения сознания, поскольку движение по нему очень быстро. Тот, кто им обладает [то есть практикует видение], также движется по нему очень быстро. Что касается движения по пути практики сосредоточения, то оно растягивается надолго ввиду различия сфер существования» (SAKV, с. 603).

Вайбхашики в свойственной их школе концептуальной интерпретации перечисляли сначала семь элементов, составляющих в своей совокупности просветление, а затем восемь элементов пути. При этом, утверждали они, различение дхарм, то есть мудрость, есть и просветление, и составной элемент полного просветления, а истинное воззрение — это и Благородный путь, и составной его элемент.

Опираясь на базовый трактат своей школы — «Вибхашу», они подчеркивали непрерывность сознания на пути видения, определяя ее как «радостное движение». Вслед за авторами «Вибхашы», легендарными кашмирскими архатами, вайбхашики трактовали элементы просветления в качестве «понимания». Результаты понимания, достигнутые в практике видения, утверждали они, оказываются существенными при последующем развертывании йогического сосредоточения на «увиденном». Практикуя сосредоточение, йогин в несколько приемов на девяти стадиях этого процесса углубляет понимание, обретенное прежде.

Однако другие учителя руководствовались каноническим порядком перечисле-

ния факторов, благоприятствующих просветлению. Уже с самого начала применения памятования, отмечали они, именно оно и выступает фактором стабилизации сознания, и так происходит до тех пор, покуда не устраняются чувственные представления, основанные на жажде опыта. Памятование имеет своей целью дисциплинирование мыслей, которые вследствие загрязнения предельным многообразием своих чувственных объектов, как правило, извращены. Эта интерпретация соответствовала канонической традиции, изложенной в «Мадхьяма-агаме».

Увеличивая энергию за счет роста силы памятования, йогин напрягает свое сознание ради осуществления сложной задачи: устранения уже возникших (то есть ранее вошедших в индивидуальную сантану) греховных, неблагих дхарм; непорождения еще не возникших греховных, неблагих дхарм; порождения еще не возникших благих дхарм; упрочнения и сохранения благих дхарм (SAKV, с. 604). Это и есть четыре разновидности истинного (правильного) усилия.

В практике йогического сосредоточения достигается и такой его результат, как очищение содержания сосредоточения. Благодаря очищенному самадхи и возникают основы сверхъестественных (риддхических) способностей, и их возникновение непосредственно следует за правильными усилиями.

Сила веры и силы других нравственных способностей предельно возрастают при опоре на сосредоточение сознания, самадхи. Среди сверхмирских дхарм, подчеркивает Васубандху, господствуют именно нравственные способности. Яшомитра отмечает, что в практике видения функционирование индрий может сопровождаться разворачиванием аффектов вплоть до вхождения йогина в состояние непреложного принятия Благородных истин. Но нравственные способности преодолевают (благодаря своей силе) возникающие противоположные дхармы — неверие и другие аффекты.

На пути видения обнаруживается действие именно факторов просветления, ибо в этой практике йогин впервые прозревает сущность дхарм. «Просветление» здесь имеет значение свободной от притока аффектов мудрости.

Составные элементы Благородного пути господствуют и в практике видения, и в практике йогического сосредоточения. Васубандху подтверждает данный тезис словами Бхагавана Будды: «Поистине, на Благородном восьмеричном пути практика сосредоточения сознания достигает полноты и совершенства, четыре применения памятования достигают совершенства благодаря практике сосредоточения, и [аналогичным образом разворачивается вся последовательность] вплоть до семи факторов просветления — это, о монахи, обозначение четырех Благородных истин. “Продвижение по обретенному пути” [то есть практика сосредоточения сознания] — это, о монахи, обозначение благородного восьмеричного пути» (КЙ, ЭА, VI. 70, с. 482).

Учение о факторах просветления с необходимостью предполагало рассмотрение проблемы подверженности этих факторов притоку аффектов.

Составные элементы просветления, то есть семь дхарм, благоприятствующих ему, и составные элементы Благородного пути, говорит Васубандху, никогда не допускают притока аффектов. Они классифицируются в составе практик сверхмирского сосредоточения сознания и пути видения Истин.

Разумеется, существует и мирское истинное воззрение, и прочие дхармы того же рода, обретаемые йогиним в мирских практиках сосредоточения сознания. Но они отнюдь не называются составными элементами Благородного пути.

Другие условия, благоприятствующие просветлению, могут быть как с притоком аффектов, так и без него.

В первой дхьяне актуализируются все тридцать семь факторов просветления. А на предварительной ступени йогического сосредоточения («невхождения» в дхьяну) отсутствует радость, поскольку это пограничное сосредоточение реализуется только с приложением усилия. Применение усилия обусловлено опасением соскльзывания сознания на низлежащую ступень существования. Сознание радуется, подчеркивает Яшомитра, лишь обретенному духовному блаженству, а не чему-либо иному (SAKV, с. 604).

Во второй дхьяне актуализируются тридцать шесть факторов просветления, за исключением решимости, так как на этой ступени йогического сосредоточения отсутствует дхарма «избирательность». Во второй не актуализируется направленность сознания. Избирательность (витарка) проявляется тогда, когда сознание пребывает в непрерывном поиске. Решимость, стимулируемая избирательностью, сопровождается «неотчетливым шепотом ума», однако во второй дхьяне, как известно, ум безмолвствует.

В третьей и четвертой дхьянах обнаруживаются тридцать пять факторов просветления ввиду отсутствия радости и решимости. В промежуточной дхьяне — так же.

В трех состояниях саморастворения сознания, соответствующих трем первым уровням мира не-форм, — тридцать два фактора просветления. Здесь нет истинной речи, истинной деятельности, истинного образа жизни как элементов Благородного пути, а также радости и решимости.

В чувственном мире и на вершине существования — в предельной точке йогического опыта мира не-форм — актуализируются двадцать два условия просветления, ибо ни в чувственном мире, ни на вершине существования нет чистого пути.

Совершенная вера и отвращение к мирскому

Ученики Васубандху тщательно культивировали условия, благоприятствующие просветлению, и у них естественным образом возникал вопрос — при каких обстоятельствах становится возможным обретение совершенной веры? Их интересовало, что именно способствует совершенной вере в Будду, Дхарму, Сангху и в нравственные принципы, которыми так дорожат благородные.

При видении трех Истин — страдания, возникновения и прекращения, — разъясняет Васубандху, йогин обретает чистую совершенную веру в Учение Бхагавана Будды и в нравственные нормы, которые столь дороги благородным.

Тот, кто постигает Истину пути, обретает совершенную веру в Учителя и в Сангху — символическую общину благородных личностей, вступивших в Нирвану. Совершенная вера в Будду — это безраздельное признание его как Татхагаты, Архата, Самъяksamбудды.

Эпитет «Татхагата», устойчиво присутствующий в титулатуре Учителя, может интерпретироваться двояко — «Так ушедший», то есть ушедший в Паринирвану в одиночестве, подобно буддам прошлых космических эпох (Дипанкаре, Кракучханде, Канакамуни, Кашьяпе), или «Так пришедший», то есть пришедший в просветлении. Соответственно этому безраздельное признание Учителя Татхагатой подразумевает совершенную веру в то, что Шакьямуни есть не кто иной, как Будда — духовный мессия, явившийся в мир людей ради спасения живых существ из океана страдания.

Титул «Архат» указывает на статус Учителя как основателя традиции следования Благородным истинам, как родоначальника линии учительской преемственности в этой космической эпохе (кальпе). Он пришел, чтобы проповедовать Истинное Учение и оставить достойных преемников.

Титул «Самъяksamбудда», буквально означающий «Истинно просветленный», свидетельствует о несравненном по своей высоте подвижническом статусе Учителя, о том, что он обладает исключительными свойствами — авеника-дхармами, характеризующими именно будд.

Итак, Пришедший ради спасения живых существ Истинно просветленный Архат, создатель Сангхи является предметом совершенной веры тех, кто постиг Истину пути. Но совершенная вера в Будду не тождественна вере в Сангху, ибо Будда не является частью символической общины благородных личностей, он — Татхагата. А поэтому постижение Истины пути предполагает и обретение совершенной веры в Сангху — сообщество просветленных последователей Учителя. Истина пути есть Будда и Сангха совокупно.

В титулатуре Учителя есть и такие эпитеты, как «Бодхисаттва» и «Пратьекабудда», указывающие на его праведную деятельность в прошлых рождениях. Еще при Будде Дипанкаре он принял обеты Бодхисаттвы — поклялся практиковать заповедные добродетели (парамиты) из великого сострадания к живым существам, увязшим в болоте сансары. А как Пратьекабудда он обрел Нирвану, опираясь лишь на свои собственные усилия. Но оба эти титула не образуют аспектов совершенной веры в Будду, поскольку и в качестве Бодхисаттвы, и в качестве Пратьекабудды Учитель не только в одиночестве покинул мир, но и не создал еще Сангхи.

Совершенная вера в Будду и Сангху есть вера в дхармы тех, кому нечему более учиться (символическое сообщество всех благородных личностей), вера в дхармы, служащие опорой буддства. Но это и вера в дхармы обучающихся (идущих к свободе) и архатов — хранителей сангхи как человеческого сообщества монахов и мирян.

Йогин, постигая Истину пути, обретает совершенную веру в нравственность и Дхарму — Истинное Учение. Дхарма в этом контексте также означает первую, вторую и третью Истины, а также чистый путь Бодхисаттвы и Пратьекабудды.

Итак, в общем смысле Дхарма тождественна четырем Истинам, а в специальном — трем первым и пути Пратьекабудды и Бодхисаттвы. Йогини, осуществившие практику видения четырех Истин, обретают совершенную веру в Дхарму. Драгоценные для благородных нравственные нормы неизменно сопутствуют практике видения Истин.

Таким образом, было принято различать четыре разновидности совершенной веры на основании внутренней дифференциации ее предмета. Но в действительности, говорит Васубандху, есть лишь две реальные сущности (дхармы) — вера и нравственность. Совершенная вера в Будду, Дхарму и Сангху по своей внутренней природе есть вера и ничто иное, а конкретные добродетели — нравственность.

Четыре разновидности совершенной веры абсолютно не подвержены притоку аффектов, и в силу этого они и называются чистыми. Но что именно означает термин «совершенная вера»? Это чистая вера, возникающая вслед за постижением Истин как они есть. Она обнаруживает себя сразу же по выходе подвижника из состояния йогического сосредоточения.

Васубандху дает описание словесного проявления чистой веры: «О, Бхагаван есть Истинно-просветленный! Прекрасно изложена его Дхарма-Виная! Прекрасна деятельность Сангхи его учеников!» (КЙ, с. 486). Такими словами, выходя из состо-

яния йогического сосредоточения, подвижник выражает обретенную им совершенную веру в Будду, Дхарму и Сангху.

В канонических источниках вера в Будду уподобляется вере страждущего искусному врачу, Дхарма — лекарству от недуга, а Сангха — взаимопомощи всех идущих к излечению.

Чистота праведности порождена чистотой сознания, к которой приводят буддийские практики. Поэтому совершенная вера в нравственные нормы и названа последней в списке четырех разновидностей этой высшей чистой веры. Кто ею обладает, у того и поведение отличается безукоризненной нравственностью, подобной желанному здоровью.

В канонических текстах прослеживается и другая устойчивая метафора: Будда — проводник, Дхарма — дорога, Сангха — добрые спутники, совершенная вера — повозка, или колесница (санскр.: яна). Отсюда становится понятным устойчивое наименование буддийской религиозной доктрины Буддха-яна — «повозка», или «колесница», Будды.

Каноническая традиция проводила различия между обучающимися и архатами в зависимости от элементов Благородного пути, которыми обладали носители этих статусов. Так, обучающийся был наделен только восемью таковыми элементами, а тот, кто более не нуждается в обучении, — десятью. Архат, таким образом, обладает теми же самыми элементами Благородного пути, что и обучающийся, а вдобавок к этому — совершенным освобождением и знанием достижения этого освобождения.

Обучающийся Дхарме опутан аффектами и скован иными оковами. Тот, кому нечему более обучаться, свободен от аффективных оков и обладает опытом достижения этой свободы.

Освобождение, разъясняет Васубандху, бывает двух видов: причинно-обусловленное и абсолютное, не зависящее от причин и условий. Полное устранение аффектов и есть абсолютное освобождение. Тот, кто не нуждается более в обучении, но не принадлежит к семейству неколебимых архатов, может развить неуклонную решимость обрести полное освобождение. И такая неуклонная решимость определяется в канонических источниках как причинно-обусловленное освобождение. Оно то и связано с составными элементами «пути необучения».

Бхагаван Будда назвал причинно-обусловленное освобождение «двойным», поскольку оно зависит от освобождения посредством сосредоточения сознания и от освобождения посредством мудрости. Яшомитра поясняет, что первое проистекает из отвращения от страстей, а второе — из отвращения от неведения. Отвращаясь от ненависти и невежества (аффективного упорства в своих заблуждениях), сознание становится свободным. Освобождается оно, и отвращаясь от страсти (алчности).

Но такая позиция вызывала между абхидхармистами дискуссию по поводу неуклонной решимости — действительно ли ее следует рассматривать как причинно-обусловленное освобождение?

Васубандху полагал, что освобождение — это именно чистота сознания, свободного от трех корней неблагого: страсти (алчности), вражды (ненависти) и невежества.

В чем же состоит различие между истинным знанием и истинным воззрением? При рассмотрении дхарм йогина, не нуждающегося более в обучении, просветление следует понимать как истинное знание, то есть знание уничтожения страдания и знание его невозникновения впредь.

Освобождается не то сознание, которое в индивидуальном потоке относится к

прошлому, и не то, которое протекает в данный момент. Освобождается именно сознание, возникающее у необучающегося в момент, наступающий непосредственно за моментом обретения истинного знания. (Напомним, что «момент» — мельчайшая единица времени, в течение которой существует каждая дхарма, включенная в индивидуальный поток.)

Обладание девятой, слабейшей, категорией аффектов, соответствующей вершине существования, выступает препятствием для рождения свободного сознания. Она уничтожается в практике алмазоподобного сосредоточения. Когда аффективные загрязнения нейтрализованы с его помощью, тогда и рождается полностью свободное сознание йогина, не нуждающегося более в обучении.

Но что в таком случае происходит с сознанием необучающегося, которое возникает не в момент алмазоподобного сосредоточения, или с его мирским состоянием сознания? Оба эти состояния сознания, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы», будут свободны от притока аффектов, поскольку таковые уничтожены.

Васубандху отмечает, что мирское состояние сознания, свойственное архату, имеет иное качество, нежели мирское сознание обучающегося Дхарме, все еще загрязненное аффектами.

Путь (практика йогического сосредоточения) устраняет аффективные загрязнения, относящиеся к настоящему, текущему моменту сознания. И, соответственно, в следующий момент всегда рождается чистое сознание — будь оно сосредоточенным или рассеянным.

Абсолютное освобождение именуется в «Праджняпти-шастре», каноническом трактате, «тремя элементами»: элементом устранения, элементом отвержения и элементом уничтожения. В постканонической традиции, в частности в трактате «Абхидхармахридая», разъяснялись свойства этих элементов. Так, устранение страсти — это элемент отвержения, устранение объектов влечения — элемент уничтожения, устранение других загрязнений — элемент устранения.

Васубандху определяет полное разрушение страстей как отвержение, отрешение от всех аффектов. Полное разрушение других аффектов, иных, нежели страсть, — элемент устранения. Разрушение объектов разворачивания аффектов — элемент уничтожения. (Разумеется, автор «Энциклопедии Абхидхармы» вовсе не имеет в виду механическое разрушение объектов посредством топора или других подручных средств.)

Инструментами устранения выступают две дхармы — полное успокоение сознания (шаматха) и интуитивное постижение (vipaśyāna). Сознание благодаря им исполняется благоуханного покоя. Именно благодаря этим дхармам и возникает отвлечение к мирскому.

Но возможны и три других варианта. Благородный отвращается от мирского с помощью интеллектуального принятия дхармического знания страдания, а также знания Истин страдания и его возникновения. Посредством всех дхарм, служащих делу избавления от аффектов, он также отрешается от мирского. Строго говоря, это происходит посредством всех тех интеллектуальных принятий дхармического знания, которые имеют место в практике видения Истин и собственно знания четырех Благородных истин.

Васубандху детально формулирует все указанные альтернативы:

— если йогин не освободился от аффектов, он лишь отвращается от мирского с помощью интеллектуального принятия дхармического знания и знания страдания и возникновения. Эти знания и их интеллектуальные принятия опираются на

объекты, вызывающие отвращение (то есть йогин отвергает страдание, неизменно сопутствующее существованию в сансаре и причины этого);

— Благородный, освобожденный от аффектов, достигает отрешенности посредством интеллектуальных принятий дхармического знания прекращения страдания и пути, ведущего к этой цели, а также посредством самих знаний третьей и четвертой Благородных истин. Эти два принятия и два знания как состояния опираются на удовлетворение в качестве своего объекта (то есть йогин испытывает удовлетворение в связи с тем, что причины страдания искоренены с помощью радикального средства — пути);

— Благородный, который освободился от аффектов с помощью первых двух интеллектуальных принятий и знания первых двух Истин, обретает и отвращение к мирскому, и отрешенность от него;

— йогин, еще не устранивший аффекты посредством последних двух интеллектуальных принятий и знания Истин прекращения и пути, не обретает ни отвращения, ни отрешенности от мирского.

Однако из практики подвижничества было известно, что с помощью мирского йогического сосредоточения можно обрести отрешенность и от аффектов чувственного мира, и от аффективных несовершенств мира форм, и трех уровней мира неформ, кроме вершины существования. Возникал вопрос: достаточно ли йогину, избавившемуся от всех этих загрязнений сознания именно благодаря мирскому пути, дополнить свое подвижничество практикой видения Истин, чтобы обрести отвращение и отрешенность от сансары?

Васубандху отвечал на него отрицательно. Кроме практики видения, подчеркивал автор «Энциклопедии Абхидхармы», такому йогину необходимо прибегнуть и к сверхмирскому сосредоточению, избавляющему от привязанности к вершине существования. Практика видения Истин позволит ему интуитивно познать реальность и сделаться благородным, но не более того.

Полное отвращение и отрешенность от мирского могут быть достигнуты лишь с помощью высших методов буддийской йоги, ибо со времен Просветления Бхагавана Будды известно: мирские методы йогического созерцания бессильны окончательно разорвать узы сансары.

ВАСУБАНДХУ. УЧЕНИЕ О ПУТИ БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ (ПЕРЕВОД С САНСКРИТА)

Ранее было сказано, почему избавление [от аффектов] получает название полного познания¹. Оно также

*1. известно как устранение аффектов
вследствие видения Истин и практики
созерцания.*

Как уже было подробно разъяснено, аффекты [разделяются на] устраняемые посредством видения [Благородных истин]² и на устраняемые посредством практики сосредоточения [на увиденном]³. Теперь следует рассмотреть, являются ли оба эти пути— видения и созерцания — чистыми или же они загрязнены [притоком аффектов].

Поэтому говорится:

*путь практики сосредоточения — двух видов;
что касается [пути] видения⁴, [то он всегда]
чистый.*

Путь практики сосредоточения бывает двух видов: мирской и сверхмирской⁵, но путь видения [Благородных истин] может быть только сверхмирским вследствие своей противоположности трем сферам существования, а также потому, что он одновременно уничтожает девять категорий [интенсивности аффектов], устраняемых посредством видения. Разумеется, у мирского [пути] нет такой способности⁶.

— Как было сказано: «вследствие видения Истин...». Каковы эти Истины и сколько их?

2. Четыре Истины были названы прежде.

— Где они были названы?

— При определении дхарм с притоком и без притока [аффектов]: «... Истина пути — суть дхармы без притока [аффектов]» — [определение] через собственное название; «... прекращение посредством знания есть разъединение» — Истина прекращения; «... страдание, возникновение, мир...» — [указание на] Истины страдания и возникновения¹.

— Это и есть их последовательность?

— [Учитель] говорит, что нет.

— А что же тогда?

— [Она]

*такова: страдание, возникновение, прекращение,
путь.*

Это и есть их последовательность, а слово «такова» имеет целью показать, что внутренняя сущность [Благородных истин] такова, как о ней было сказано ранее².

Далее,

*их последовательность — в соответствии
с интуитивным постижением³.*

— Именно та Истина, интуитивное постижение которой [возникает] первым, первой и излагается. В противном случае⁴ сначала могло бы следовать изложение причины, а затем — изложение следствия. Так, изложение одних [дхарм может даваться в последовательности], соответствующей их возникновению, например памятование или удержание сознания [на объекте], ступени сосредоточения и т. д., а изложение других [— в последовательности], удобной для их объяснения, например правильное усилие⁵. В действительности не существует такой закономерности, согласно которой сначала возникало бы желание устранить уже возникшие [дхармы], а затем — желание невозникновения невозникших [дхарм]⁶.

Что касается [Благородных] истин, то их изложение дается в соответствии с их интуитивным постижением.

— Почему же постижение этих Истин происходит именно в такой последовательности?

— В чем [человек] увяз, чем он угнетен, подавлен и от чего он жаждет освобождения, именно это при первоначальном размышлении он и рассматривает как Истину страдания. Уже потом [он анализирует], какова причина всего этого — это истина возникновения; в чем состоит его устранение — это Истина прекращения; каков путь к такому [прекращению] — это Истина пути. Так же и [врач], видя болезнь, исследует ее причину, устранение и лекарство. Этот же пример в связи с Истинами приводится также и в сутре.

— В какой сутре?

— В которой сказано: «Врач, обладающий четырьмя необходимыми умениями⁷, [уложив] на постель раненого...». Подобно тому как только при условии интенсивной работы ума [делается возможным] анализ Благородных истин, так и их интуитивное постижение [возможно лишь] в соответствующем состоянии сознания благодаря непрерывности энергии его прошлой [деятельности]⁸. Это подобно тому, как лошадь, хорошо знающая местность, преодолевает на скаку все препятствия.

— Что означает [само слово] постижение?

— Полную ясность понимания, так как корень «i» имеет значение «понимать»⁹.

— Почему же оно только чистое, а не с притоком аффектов?

— Потому что оно обращено к Нирване [и представляет собой] истинное понимание. Истинное — поскольку соответствует реальности.

Итак, [пять] групп привязанности, будучи следствием, есть Истина страдания. Будучи причиной, они есть Истина возникновения, поскольку из них возникает [страдание]¹⁰. Поэтому их различие номинальное, в зависимости от того, являются ли они следствием или причиной, но не реальное. Что касается [Истин] прекращения и пути, [то они различаются] также и реально. В сутре они называются Благородными истинами.

— Что это означает?

— Эти истины — для благородных, поэтому они и названы в сутре Благородными истинами¹¹.

— Являются ли они ложными для других?

— Они суть Истины для всех, поскольку характеризуются свойством неизвращения реальности, но благородные, в отличие от всех других, видят их таковыми, как они есть¹². Поэтому эти Истины и называются [Истинами] для благородных, а не для неблагородных, поскольку [последние] видят их в извращенном свете. Как сказано в гатхе:

То, о чем благородные говорят как о счастье,
другие понимают как страдание;
то, что другие объявляют счастьем,
благородные полагают страданием¹³.

Другие [учителя]¹⁴ считают, что две Благородные истины — это Истины для благородных, а две [остальные] — Истины для благородных и для всех других.

— Поскольку только часть [сферы] чувствительности есть по своей природе страдание, почему же все санскары (то есть причинно-обуславливающие дхармы), загрязненные [аффектами], называются страданием?

*3. Загрязненные [санскары] — приятные,
неприятные и отличные от тех
и других — соответственно, все без
исключения есть страдание по причине
связи с тремя принципами страдания¹.*

Существуют три принципа страдания: принцип страдания как такового, принцип страдания ввиду причинной обусловленности и принцип страдания ввиду [всеобщности] изменения². В соответствии с этими принципами все без исключения загрязненные (то есть с притоком аффектов) санскары есть страдание. Из них приятные³ — вследствие принципа страдания, связанного с изменением, неприятные — вследствие принципа страдания как такового, отличные от них — вследствие принципа страдания, состоящего в причинной обусловленности.

— Какие санскары — приятные (привлекательные), какие — неприятные и какие — ни те и ни другие?

— В принятой последовательности перечисления чувствования (ощущения) бывают трех видов; в силу этого также и санскары, испытываемые как приятные и прочие, получают название приятных (привлекательных) и т. д. При изменении приятного чувствования они испытываются как страдание; как сказано в сутре: «При-

ятное чувство приятно при своем возникновении, приятно при своей длительности (сохранении), при изменении же оно есть страдание». Неприятное есть страдание в силу самой своей природы. Как сказано в сутре: «Неприятное чувство есть страдание при своем возникновении, оно есть страдание при своей длительности».

Чувствование, не являющееся ни приятным, ни неприятным, есть страдание именно в силу причинной обусловленности: «Все, что неечно, есть страдание, ибо оно произведено причинами».

По аналогии с чувствованиями так же называются и санскары, испытываемые благодаря им⁴.

Согласно другим [учителям], принцип страдания как таковой [следует трактовать в том смысле, что] принцип страдания и есть именно страдание и т. д., вплоть до [утверждения]: «принцип страдания — это и есть санскары». [Смысл остается тем же.]

Ввиду особенности приятных и неприятных [санскар первые] отнесены к принципу страдания как изменения, [а вторые — к принципу страдания] как такового⁵. Однако все санскары есть страдание в силу принципа страдания как причинной обусловленности. Но это видят только благородные. Как сказано в связи с этим:

Лежащая на ладони ресница не ощущается людьми,
но когда она попадает в глаз, то причиняет боль и неприятности.
Так и глупцы, подобные ладони, не чувствуют
ресницы, то есть страдания как факт обусловленности,
но мудрые, подобные глазу, испытывают от нее чрезмерные муки⁶.

Представление глупцов о всей массе страдания даже в адах Авичи не идет ни в какое сравнение [со страданием, которое испытывают] благородные даже на высших ступенях существования.

— Но в таком случае можно сделать вывод, что и Путь ввиду своей причинной обусловленности есть страдание как обусловленность⁷.

— Путь не является страданием, поскольку страдание определяется как неприятное, ненавистное. А его возникновение не может быть ненавистным для благородных, поскольку ведет к прекращению страдания. Когда они рассматривают Нирвану как полный покой, то полный покой для них — это уничтожение того, что понимается как страдание, но не как [уничтожение] пути.

— Но если здесь, в этом мире, существует также и счастье, почему именно страдание называется Благородной истиной?

— Ввиду малости (кратковременности) счастья — как считают некоторые⁸. Это подобно тому, как [в обыденной жизни] говорится о куче гороха, хотя в ней могут попадаться и фасоль, и чечевица, и прочее. Какой умный человек будет думать, что нарыв — это счастье из-за кратковременного приятного [ощущения, возникшего] от лечебной примочки?

И действительно, как было сказано:

Поскольку оно есть и причина страдания,
и само вызвано множеством страданий,
и поскольку его желают при любом страдании, [мудрые]
приходят к выводу, что счастье — это и есть страдание.

Всякое существование, даже если оно связано с приятными ощущениями и сопровождается счастьем, благородные рассматривают как страдание, ибо оно имеет

все тот же вкус страдания ввиду причинной обусловленности. Поэтому именно страдание, а не счастье, и принимается в качестве Благородной истины.

— Но почему же тогда они рассматривают как страдание и то чувство, которое по своей природе приятно?

— Ввиду его неприемлемости из-за присущего непостоянства. Аналогичным образом они рассматривают как страдание цвета/формы (материю), представления и прочее, хотя эти последние и не являются страданием в таком же смысле, как неприятное чувство.

Что касается сказанного [Бхадантой Кумаралатой: «Счастье есть страдание»]⁹, поскольку оно есть и причина страдания...», то для него, по-видимому, [счастье —] это аспект возникновения страдания, а не аспект страдания¹⁰. Далее, каким образом у благородных при рождении в мире форм и в мире не-форм может существовать представление о страдании? Кроме того, их индивидуальные группы (скандхи) не являются причиной неприятных чувствований. Зачем тогда в сутре отдельно упоминалось бы страдание как причинная обусловленность?

— Если они рассматривают [счастье] как страдание по причине непостоянства, то в чем тогда состоит различие между аспектами невечного и страдания? [В этой связи Учитель говорит: Благородные] видят невечное потому, что сущность дхарм состоит в их возникновении и исчезновении. [Они есть] страдание по причине неудовлетворительности. Когда они воспринимаются как невечные, то становятся неудовлетворительными, и таким образом аспект непостоянства влечет за собой аспект страдания.

— Одни [абхидхармики] считают, что приятного чувствования не существует вообще, все есть страдание. Как приходят к такому выводу?

— На основании [канонических] сутр и логического рассуждения.

Как было сказано Бхагаваном: «Во всем, что бы ни чувствовалось, присутствует страдание», «Приятное»¹¹ чувство также следует рассматривать как страдание», «[Усмотрение] счастья в страдании есть извращение сознания».

— Это то, что вытекает из сутр. А каким образом [это следует] из логических рассуждений?

— Вследствие неустойчивости причины счастья. Те же самые питье, еда, прохлада, тепло и прочее, которые являются желанными как причина наслаждения и счастья, при своей чрезмерности или несвоевременности использования становятся причинами страдания. Однако было бы нелепым полагать, что причина счастья вследствие своего усиления или [потому, что она остается] той же самой, в другое время [может служить] основанием для возникновения страдания. Поэтому изначально такие [мнимые причины счастья] есть причины страдания, но отнюдь не счастья. В конечном итоге это страдание, все более усиливаясь, становится очевидным. То же самое следует сказать и относительно [четырех] различаемых типов физического поведения¹².

Представление о счастье [возникает] как альтернатива страданию или при ложном различении [страдания]. Индивид до тех пор не ощущает [свое состояние] как счастье, пока на него не обрушивается страдание, причиняемое голодом, жаждой, холодом, жарой, трудом, страстным желанием. Отсюда у несведущих [и возникает] представление о счастье как об избегании страдания, а не о счастье [как таковом]. Глупцы же создают представление о счастье как о видоизменении страдания, например, когда они перекидывают тяжелый груз с одного плеча на другое. Следовательно, счастье как таковое не существует.

Абхидхармики, однако, утверждают, что оно существует, и это вполне очевидно.

— Каким образом?

— Следует задать вопрос тому, кто отрицает существование счастья: «Что такое страдание?» Если он ответит: «То, что по сути своей неприятно», следует спросить, как [он это понимает]. Если он ответит, что это то, что приносит вред, то тем самым установлено, что приносящее пользу есть счастье.

Если он ответит: «[Страдание есть то, что] не является желанным», то тем самым установлено, что желанное есть счастье. Если же [оппонент на это возразит, что] то же самое желанное становится для благородных нежеланным даже не через короткое время¹³ и, следовательно, свойство [счастья] быть тем, что желанно, не установлено, [мы ответим]: неверно, поскольку свойство нежелательности берется в другой связи. То чувство, которое по своей сути желанно, никогда по той же самой сути не бывает нежеланным. Поэтому благородные порицают такое [чувство не за его сущность, а] за иные аспекты, [с ним связанные]; они видят в нем путь к лени и небрежению¹⁴. То, что достигается с такими большими усилиями, изменчиво и непостоянно, отчего оно и становится нежелаемым. Но оно отнюдь не является таковым в аспекте собственной сущности. Если бы оно было нежеланным само по себе, то у кого бы тогда возникло влечение к нему? Поэтому [благородные] с целью полного отрешения могут рассматривать его также и в другом плане — как в высшей степени дефектное. Следовательно, счастье как чувство приятного существует в аспекте своего особенного свойства.

Что касается сказанного Бхагаваном: «Во всем, что бы ни чувствовалось, присутствует страдание», то смысл этого был ясно определен¹⁵ им самим: «Ананда, подразумевая именно непостоянство санскар и их изменчивость, я сказал, что во всем, что бы при этом ни ощущалось, присутствует страдание». Таким образом, становится очевидным, что сказанное не имеет в виду страдание как таковое. Если бы все, что может ощущаться, было бы по своей сущности только страданием, то зачем благородный Ананда задал бы вопрос: «Как учил Бхагаван, есть три вида чувствований: приятные, неприятные, ни приятные и ни неприятные. И было сказано Бхагаваном: “Во всем, что бы ни чувствовалось, присутствует страдание”. Что Бхагаван имел в виду, говоря, что во всем, что бы ни чувствовалось, присутствует страдание?»¹⁶. Он бы спросил: «В какой связи Бхагаван сказал, что есть три вида чувствований?» И Бхагаван бы разъяснил: «Я сказал, что есть три вида чувствований, подразумевая то-то и то-то». Однако он так не говорит. Следовательно, три вида чувствований существуют по собственной природе.

— [Слова]: «Я подразумевал то-то и то-то, говоря, что все, что бы ни чувствовалось, есть страдание» показывают, что это высказывание является [не эксплицитным, а] наводящим на размышление¹⁷.

Далее, что касается [сказанного]: «Приятное чувствование также следует рассматривать как страдание» — в нем присутствует то и другое. Свойство быть приятным [существует в нем] по своей природе ввиду полной приемлемости, а свойство быть неприятным (мучительным) — время от времени, вследствие свойства изменчивости и непостоянства. Такое [чувство], рассматриваемое как приятное по своей сути, создает оковы ввиду доставляемого наслаждения. Рассматриваемое же как по своей сути страдание, оно способствует освобождению ввиду полной отрешенности от него. Будды учат¹⁸ таким его и видеть, [то есть] оно рассматривается как способствующее освобождению.

— Как приходят к убеждению, что это [чувство] является счастьем по самой своей природе?

— Как было сказано:

Познав непостоянство санскар, а также их изменчивость, обладающий всеведением Истинно-просветленный провозгласил, что чувствование есть по своей природе страдание¹⁹.

И еще относительно сказанного: «[Усмотрение] счастья в страдании есть извращение сознания». Это объяснение является [не эксплицитным, а] наводящим на размышление. В обыденной жизни представление о счастье [приписывается] ощущениям, связанным со свойствами чувственных объектов, и [новому] рождению. Однако видеть в этих приятных ощущениях, которые по большей части являются страданием, абсолютное счастье есть извращение сознания. То же самое [и в случае] с рождением. Поэтому отсюда (то есть из сказанного в сутре) вовсе не следует, что приятного чувства не существует²⁰.

Однако если все ощущаемое было бы по своей природе только страданием, то в чем состояла бы польза высказывания о трех типах чувствования?

— Может быть, в обыденном словоупотреблении?

— Нет, поскольку [Бхагаван] говорил о страдательности всего, что осуществляется, подразумевая непостоянство и изменчивость санскар, и поскольку он говорил о реальности как она есть. Сказав, что «все, что ощущается (воспринимается) индрий наслаждения или индрийей удовлетворения, следует рассматривать как приятное чувствование...» и далее, [соответственно, о чувстве неприятного и о чувстве безразличия, он продолжает]: «Тот, кто благодаря истинной мудрости видит все, что воспринимается пятью чувственными способностями, так, как оно есть в действительности, отбрасывает три вида оков»²¹.

— Но как в таком случае, [то есть если все ощущаемое было бы по своей природе только страданием], могло бы возникнуть обыденное представление о том, что чувство страдания бывает трех видов²²?

— А если допустить, что представление о приятном и т. д. [возникает] в связи со слабым, сильным и средним [по силе ощущением страдания]?

— Нет, это неверно, поскольку приятное [ощущение] также бывает трех видов, и в таком случае идея высшей и других степеней удовольствия (наслаждения) могла бы быть связана со слабым, [средним или сильным ощущением] страдания.

Кроме того, когда [индивид] испытывает удовольствие, вызываемое особым запахом, вкусом или осязанием, то чем является тогда слабое [ощущение] страдания, по отношению к которому возникает это представление о наслаждении? [Если принять вашу точку зрения, то в таком случае] с гораздо большим основанием представление о наслаждении могло бы существовать относительно невозникшего или уже исчезнувшего слабого [ощущения] страдания²³ ввиду его полного прекращения. То же самое [следует сказать] и относительно испытываемого эротического наслаждения.

И действительно, как можно согласиться с тем, что сильное чувство испытывается как ясное и отчетливое при слабом ощущении [страдания] и неотчетливое — при среднем²⁴?

Кроме того, на трех [первых] ступенях йогического сосредоточения, которые определяются как приятные, существовало бы слабое [ощущение] страдания, а на

высшей [ступени], определяемой как нейтральная, — среднее. Таким образом, [предлагаемое вами] различие приятного и других видов чувствования в соответствии со слабой и другими степенями страдания неприемлемо.

Наконец, как сказал Бхагаван: «Если бы материальное, о Маханаман, было бы безусловно страданием, а не приятным и связанным с наслаждением...» и т. д. [по тексту сутры]²⁵. Следовательно, определенное наслаждение также существует реально. Поэтому отсутствие приятного чувствования не может быть доказано на основании сутр, [то есть канонического авторитета].

Что касается высказывания: «Вследствие неустановленности причины счастья [оно не существует реально]»²⁶, то здесь имеется в виду отсутствие полного познания причины. Чувственный объект является либо причиной счастья, либо причиной страдания в зависимости от особенностей [воспринимающего его] индивида, то есть объект не является единственной [причиной]. Если объект, будучи воспринятым при соответствующем физическом состоянии [индивида], служит причиной счастья (наслаждения), то он никогда не перестанет быть таковой [причиной] при восприятии его вновь [при условии, что физическое состояние индивида остается прежним]. Таким образом, причина счастья определена (установлена).

Так, один и тот же огонь в зависимости от состояния приготовляемых продуктов может быть причиной как вкусного и тонкого блюда, так и блюда совершенно несъедобного; но если он является причиной вкусной пищи, приготовленной из соответствующих продуктов, то он не перестанет быть таковой при новом приготовлении пищи из тех же продуктов. Таков логический пример²⁷.

И, наконец, откуда [берется утверждение, что на трех первых] ступенях йогического сосредоточения причина счастья не определена²⁸?

Далее, что касается высказывания: «Представление о счастье — в лекарстве от страдания», то в данном случае «лекарство» ничего не объясняет. Когда испытывается счастье (наслаждение), вызываемое особым запахом и т. п., то лекарством от чего служит представление о счастье? В таком случае представление о счастье могло бы существовать с гораздо большим основанием при невозникшем или прекратившемся страдании. А при счастье, возникшем на [соответствующих] ступенях йогического сосредоточения, о каком «лекарстве» и против чего [можно говорить]? И так далее²⁹.

Также и при перемещении груза³⁰ [с одного плеча на другое] приятное чувство возникает благодаря изменению положения; и оно сохраняется до тех пор, пока положение тела не изменяется. Если бы это было не так, то чувство удовольствия в дальнейшем все более бы усиливалось³¹.

Аналогичным образом следует рассматривать [и возникновение приятного чувства] у уставшего человека при изменениях состояния тела [— движения, стояния и т. д.].

Если [оппонент] спросит:

Откуда же в дальнейшем возникает
представление о страдании, если оно
не существовало изначально,

[то мы ответим]: вследствие специфического телесного изменения³² — это подобно тому, как в вине и других [напитках] с течением времени возникают сладость и кислота.

Таким образом установлено, что счастье [как приятное] чувство существует реально и все [причинно-обусловленное], которое подвержено притоку аффектов, есть страдание вследствие связи с тремя принципами страдания.

Что касается [утверждения], что именно эта [Истина страдания] и называется Истиной возникновения [страдания], то оно не соответствует сутрам³³, поскольку в них [в качестве таковой] называется жажда бытия.

— Она так названа в сутре ввиду своего главенства.

— Но и другие [дхармы] также есть возникновение³⁴.

— Как это может быть установлено?

— На основании того, что в других [сутрах] называются также и иные [причины — карма, неведение и т. д.]. Как сказал Бхагаван:

И действие, и жажда, а также неведение —
это причины санскар в будущем.

А в другой [сутре] он сказал: «Пять видов семян — это название сознания, связанного с привязанностью к существованию. Элемент “земля” — название четырех устойчивых состояний сознания»³⁵.

Следовательно, способ изложения [Учения] в сутрах — наводящий на смысл, а в Абхидхарме он основан на [строгих] определениях³⁶. Когда [Бхагаван] имеет в виду повторяющееся существование, то Истиной возникновения он и называет именно жажду, а когда имеется в виду причина рождения и повторяющегося существования, то в [приведенном выше] стихе он называет действие, жажду и неведение³⁷. Как сказано в сутре: «Причина рождения — действие, причина повторяющегося существования — жажда». Или же потому, что в сутре дается последовательность оснований, причин и условий³⁸.

Сознание и другие [группы] также были названы [Бхагаваном] причиной возникновения [страдания, поскольку, согласно другой сутре, они] существуют как семя и поле³⁹.

— Что такое «рождение» и что такое «повторяющееся существование»⁴⁰?

— Рождение — это возникновение тела индивида⁴¹, и оно различается по ряду аспектов — сфере существования, форме рождения, типу рождения и т. д. Повторяющееся существование — это установление неразрывной связи⁴² с новым существованием без различия [его характеристик]. Причиной того и другого является, соответственно, деятельность (карма) и жажда существования. Например, семя есть причина появления ростка, различающегося по своей видовой принадлежности: рис, ячмень и т. д. А вода — [это причина] прорастания всех побегов независимо от их вида. Такова логическая демонстрация.

— Каково здесь доказательство того, что жажда есть причина повторяющегося существования?

— Отсутствие [нового] рождения у освободившегося от жажды.

— Но умирают как подверженные жажде, так и освободившиеся от нее.

— Однако мы видим, что рождаются вновь только те, кто подвержен жажде, но не те, кто свободен от нее. Поскольку при отсутствии жажды [нового] рождения не бывает, мы приходим к выводу, что жажда является причиной повторяющегося существования и что она подчиняет (притягивает к себе) поток сознания⁴³. Мы видим, что везде, где существует подверженность жажде, поток сознания вновь и вновь склоняется [к чувственным объектам]. Поэтому то же самое можно установить и относительно нового рождения.

Нет ничего, что прилипало бы к индивидуальному существованию так, как жажда⁴⁴, подобно тому как прилипает к телу мазь *масуры*, когда она засыхает. И нет другой причины, которая была бы так нераздельно связана [с новым рождением], как привязанность к атману, «Я». Такова наша аргументация.

Бхагаван говорил и о четырех Истинах, и о двух — условной истине (истине «здорового смысла») и истине высшего смысла (абсолютной истине)⁴⁵. Каково определение этих двух?

4. Объект, наподобие горшка, [воды и т. д.]¹, ментальный образ² которого исчезает при разбиении или при мысленном исключении других [свойств]³, существует в условном (относительном) смысле; в противоположном случае он существует в абсолютном смысле.

То, ментальный образ чего более не существует при разбиении его на части, существует условно (в относительном смысле), например горшок. Относительно того, что распалось на черепки, ментальный образ горшка отсутствует.

То, что после мысленного исключения других свойств утрачивает свой образ, также следует понимать как существующее в условном смысле. То, от чего были мысленно отвлечены цвет/форма и другие свойства, не существует как ментальный образ воды⁴.

Именно таким [объектам] и были даны условные наименования; поэтому [люди], заявляющие в силу принятого соглашения: «и горшок, и вода существуют», говорят правду, а не ложь. Отсюда, это и есть условная истина⁵.

Абсолютная истина противоположна этому. Здесь и при разложенном [на составные части объекте] остается его ментальный образ. Такой [объект] существует в абсолютном смысле и при мысленном исключении других свойств, например материя. В этом случае при реальном объекте, разделенном на атомы, и при мысленном исключении [из него] вкуса и прочих свойств сохраняется понятие внутренней сущности материи⁶. Чувствительность и т. д. должны рассматриваться аналогичным образом. Это — абсолютная истина, поскольку они существуют в абсолютном (высшем) смысле.

Если нечто воспринимается сверхмирским знанием или обретенным после него мирским [знанием], то оно абсолютно истинно (истинно в высшем смысле); если иным способом, то оно истинно условно (в относительном смысле). Так утверждают древние учителя⁷.

Истины рассмотрены. Теперь следует объяснить, как возникает их видение. Поэтому говорится, имея в виду первые основания:

5. укорененный в добродетели¹ проявляет усердие в слушании [Учения], размышлении и сосредоточении.

Тот, кто действительно стремится увидеть [Благородные] истины, с самого начала практикует нравственное поведение². Затем он, соответственно, усваивает наставления о видении Истин и слушает [разъяснения] относительно их смысла. Услышав, он размышляет над смыслом, избегая [какого-либо] отклонения от него. После размышления он начинает практиковать сосредоточение [сознания].

При углубленном созерцании у него рождается мудрость, обретенная благода-

ря размышлению, которая имеет своей опорой мудрость, порождаемую слушанием [Учения], а затем и [мудрость], обусловленная сосредоточением сознания, которая опирается на [мудрость], обретенную благодаря размышлению³.

— Каковы свойства этих трех [видов] мудрости?

*[Три вида] мудрости, возникающие
благодаря слушанию и т. д., имеют [своими]
сферами имя, имя и объект, [только] объект.*

Мудрость, возникающая благодаря слушанию [Учения], имеет сферами своей компетенции имя (слово) — так считают вайбхашики⁴. [Мудрость], возникающая благодаря размышлению, имеет своей сферой и имя, и объект. Иногда она схватывает объект посредством слова, иногда — слово посредством объекта⁵. Мудрость, возникающая благодаря практике йогического сосредоточения, имеет своей сферой только объект. Она «работает» именно с объектом, не отвлекаясь на его название. Так, не умеющий плавать переправляется через водную преграду только на лодке или плоту; умеющий держаться на воде переправляется иногда вплавь, иногда — используя соответствующее средство; хороший пловец преодолевает водную преграду, не заботясь о лодке. Таков пример, который приводят вайбхашики в связи [с мудростью].

Другие, однако, полагают, что при подобном толковании наличие мудрости, возникающей благодаря размышлению, логически не может быть установлено: когда [мудрость] имеет сферой своей деятельности имя (слово), она является мудростью, возникающей благодаря слушанию, а когда она опирается на объект — то [мудростью], порождаемой практикой сосредоточения⁶.

[В этой связи] следующее определение представляется не вызывающим возражений. [Мудрость], порождаемая слушанием [Учения], — это уверенность (убежденность), возникающая благодаря источнику истинного знания, [известного как] авторитетное свидетельство⁷. Мудрость, порождаемая размышлением, возникает вследствие глубокого рационального постижения, а [мудрость], обусловленная сосредоточением сознания, порождается йогическим созерцанием.

[Во всех трех ключевых словах (терминах)] *tauṇa(i)* передает значение [производящей] причины⁸. Так, например, говорится: «Жизненные дыхания созданы пищей, коровы — травой».

Далее, каким образом достигается успех⁹ в йогическом сосредоточении у того, кто стремится войти в это состояние?

[Учитель] говорит: [успех бывает]

б. у того, кто обладает двумя отвлечениями¹.

[То есть] если [йогин] становится отвлеченным телесно и умственно вследствие отдаления от [всякого рода] связей и неблагих помышлений.

— У кого же эти два отвлечения возникают легко?

— У имеющего скромные желания и полностью удовлетворенного²,

но не у тех, кто неудовлетворен и ненасытен³.

— Что такое неудовлетворенность и что такое ненасытность?

*Неудовлетворенность — страстное желание
большего, чем имеешь; ненасытность —
желание того, чем не обладаешь⁴.*

Как говорят абхидхармики, неудовлетворенность — это острое желание иметь больше превосходных [вещей] — одежды и прочего, чем [у тебя] есть, а ненасытность — страстное желание того, чего не имеешь⁵.

— Но разве это сильное желание не возникает именно по отношению к тому, чего не имеешь, а не к тому, чем владеешь? В таком случае следует объяснить, в чем различие между ними.

— Это понимается следующим образом. Неудовлетворенность есть разочарование⁶ в том, что имеешь, ввиду его не самого высшего качества или малого количества. Ненасытность — это желание того, что не имеешь, ввиду его превосходного качества или большого количества.

*7. Две их противоположности — в силу
полярности¹.*

Удовлетворенность и воздержанность нужно понимать как две их противоположности, поскольку они прямо полярны неудовлетворенности и ненасытности.

*Они распространены в трех мирах, а также
чистые.*

Подразумевается: обе их противоположности. Они распространены в трех мирах, а также могут быть не связаны [с этими мирами], поскольку характеризуются притоком аффектов или его отсутствием.

Неудовлетворенность и ненасытность присущи только чувственному миру.

Далее. Какова внутренняя сущность воздержанности и удовлетворенности?

Отсутствие алчности².

Их внутренняя сущность — отсутствие алчности.

Также и благородные качества.

Подразумевается: [определяются] отсутствием алчности. Четыре благородных качества³ [называются так] потому, что от них и берет свое начало традиция (линия преемственности) благородных⁴.

По своей внутренней сущности они также есть отсутствие алчности.

Три из них — удовлетворенность.

То есть их сущность — быть удовлетворенным. Имеется в виду удовлетворенность одеждой, пищей, постелью и сидением.

Четвертое благородное качество — нахождение удовольствия в избавлении [от страдания] и практиковании [Пути].

— Каким образом их сущностью [может быть] отсутствие алчности?

— Вследствие отвращения от страстного влечения к существованию и чувственным наслаждениям.

— Чему учил Бхагаван [своей проповедью] о четырех благородных качествах?

[— Объясняя]

*8. последнее — образу жизни,
три [первых] — поведению.*

Бхагаван, Владыка Дхармы, наставлял учеников, отвергших прежний образ жизни и [прежнее] поведение и избравших своей целью освобождение, относительно двух вещей — [праведного] образа жизни и поведения¹. [Своей проповедью] о трех благородных качествах — поведению, о четвертом — образу жизни: «Если при подобном образе жизни они будут поступать так-то, то немного времени потребуется им, чтобы достигнуть освобождения».

— Для чего [Бхагаван] проповедовал подобного рода образ жизни и такое поведение?

Чтобы предотвратить возникновение жажды.

В сутре названы четыре [основания] для возникновения жажды: «Жажда, возникающая у монаха, возникает из-за одежды; жажда, сохраняющаяся [у монаха], сохраняется [из-за одежды]... притягивающая к себе [монаха], притягивает [из-за одежды...]».

...[То же самое] из-за пищи, опускаемой [в сосуд для сбора подаяний], из-за постели и сидения.

Жажда, возникающая у монаха, возникает относительно существования или несуществования...².

Проповедь о четырех благородных качествах и имеет целью противодействие всему этому.

*Для немедленного и полного успокоения
желания объекта [идеи] «мое» и «Я».*

Тот же самый смысл передается вновь, но уже более полным образом. Объект (предмет) [идеи] «мое» — одежда и прочее. Объект [идеи] «Я» — собственная индивидуальность³. В данном случае «желание» — синоним жажды.

Здесь три благородных качества излагаются с целью немедленного успокоения желаний в связи с объектами [идеи] «мое», а четвертое — с целью окончательного устранения желаний обоих видов.

Итак, мы рассказали, как человек достигает успеха в практике сосредоточения сознания.

Каким же образом тот, [кто является достойным] сосудом⁴, входит в состояние такого сосредоточения?

*9. Вхождение в него — посредством как
[созерцания] отвратительных объектов¹,
так и фиксации внимания на вдохе и выдохе².*

Внимание есть непрерывное памятование. У одних [такое погружение достигается посредством созерцания] отвратительных (отталкивающих) объектов, у других — посредством фиксации внимания на процессе дыхания. Соответственно,

*у одержимых чрезмерной страстью
и ложным воображением³.*

Те, кому свойственны чрезмерная страсть и избыточное воображение, [называются] одержимыми страстью и ложным воображением. Подверженный сильным приливам страсти [входит в состояние сосредоточения] посредством созерцания отталкивающих объектов, а тот, кому свойственно ложное воображение⁴, — посредством концентрации внимания на процессе дыхания.

Некоторые считают, что [сосредоточение на дыхании] ведет к устранению ложного воображения, поскольку оно имеет единообразную «опору» (объект)⁵; а что касается отталкивающих объектов, то, будучи «опорами» [созерцания], имеющими различные цвета и формы, они лишь стимулируют воображение.

Другие [учителя] утверждают, что [сосредоточение на дыхании] ведет к устранению воображения [потому, что оно не направлено вовне]. Что касается [созерцания] отталкивающих объектов, то оно, подобно зрительному восприятию, направлено вовне, представляя собой рефлексию⁶ по поводу объекта этого [зрительного восприятия].

Здесь следует напомнить, что страсть бывает четырех видов: страсть к цвету, страсть к форме, страсть к осязанию и страсть к почестям⁷. Первый вид [страсти] устраняется посредством созерцания таких отвратительных объектов, как труп на стадии посинения или почернения, и т. д. Второй [вид — посредством созерцания] таких объектов, как труп, объединенный [животными]. Третий [вид — посредством созерцания] таких отвратительных образов, как] труп, кишачий червями и наполненный гноем, или скелет. Четвертый — [посредством созерцания] образа мертвого тела.

Однако, не проводя различий, можно сказать:

для всех подверженных страсти — скелет⁸.

И действительно, в груди костей не усматривается ни один из четырех объектов страсти⁹.

Созерцанием отталкивающих объектов [достигается] лишь подавление (блокирование) аффектов, но не их устранение, поскольку ментальная концентрация [при такой практике] ограничена исключительно объектом сильной привязанности (влечения)¹⁰.

Считается, что йогин, практикующий созерцание отталкивающих объектов, принадлежит к одному из трех типов: «начинающий», «овладевший мастерством» и «обладающий выдающейся ментальной концентрацией».

Из них

*10. «Начинающий» — вследствие расширения
[сферы созерцания] до моря
скелетов,
[а затем] сужения¹.*

Йогин, желающий практиковать созерцание отталкивающих объектов, сначала фиксирует сознание на [какой-либо] части своего тела — на большом пальце ступни, на лбу или на том, что ему больше нравится². Затем он [очищает] ее до костей, последовательно представляя, как плоть гниет и отваливается³, и так он видит весь собственный скелет.

Точно так же, для усиления магической способности видения⁴, он представляет другого [индивида] и так последовательно до тех пор, пока ему не начинает видеться, что весь монастырь, роща, поле, море до самых берегов, вся земля заполнены

скелетами. После этого, с целью концентрации сознания, он начинает сужать сферу магического видения⁵ до тех пор, пока она не ограничивается его собственным скелетом. С этого момента созерцание отталкивающих объектов становится совершенным, и такой йогин называется «начинающим».

*[Йогин] считается «овладевшим
мастерством» вследствие отвлечения
[сознания] от костей стопы [и т. д.]
вплоть до половины черепа.*

С целью специфического ограничения поля сознания⁶ далее [йогин], отвлекшись от костей стопы скелета, концентрирует сознание на остальном. И так процедура последовательно продолжается до тех пор, пока, наконец, он не отвлекается от одной половины черепа и фиксирует сознание на другой, пребывая в полном владении мастерством⁷.

*11. Вследствие удержание сознания [на точке]
между бровями [йогин становится]
«обладающим выдающейся ментальной
концентрацией».*

Отвлекая внимание и от второй половины черепа, он удерживает сознание на точке между бровями¹ и обретает поистине выдающуюся способность ментальной концентрации на отталкивающих объектах.

Такой объект может быть небольшим ввиду малого размера [соответствующей] опоры, но не ограниченности созерцательной способности [йогина]. Поэтому здесь существуют четыре альтернативы.

[Первая: йогин, в совершенстве владеющий техникой концентрации сознания, сосредоточен на собственном теле как на отталкивающем объекте. В этом случае концентрация ограничена ввиду малой величины объекта, но не способности (силы) сосредоточения.

Вторая: йогин, владеющий техникой концентрации сознания не в совершенстве, сосредоточен на отталкивающем объекте величиной с море. Здесь ментальная концентрация ограничена вследствие способности сосредоточения, но не величины объекта.

Третья: йогин, владеющий техникой концентрации сознания не в совершенстве, сосредоточен на собственном теле как на отталкивающем объекте. Здесь ментальная концентрация ограничена вследствие как способности сосредоточения, так и величины объекта.

Четвертая: йогин, в совершенстве владеющий техникой концентрации сознания, сосредоточен на отталкивающем объекте величиной с море. В этом случае ментальная концентрация не ограничена ни силой сосредоточения, ни величиной объекта]².

— Какова внутренняя сущность сосредоточения на отталкивающем объекте? К каким ступеням существования оно относится? Какова его опора (объект)? Кем оно производится?

В соответствующей последовательности

*сосредоточение на отталкивающем есть
отсутствие алчности, относится к десяти*

*ступеням, имеет опорой видимые [объекты]
чувственного мира, производится людьми.*

Внутренняя сущность сосредоточения сознания — отсутствие алчности; оно относится к десяти ступеням существования: четырем [фундаментальным] дхьянам вместе с [четырьмя] переходными ступенями³, промежуточной дхьяне и чувственному миру. Его опоры — видимые [объекты], принадлежащие к чувственной сфере существования.

— Что означает «видимое»?

— Это цвет⁴ и форма, то есть опора такого [сосредоточения] — [внешний] объект, [а не имя] — так установлено.

[Сосредоточение на отталкивающем объекте] возникает только у людей, но не [у существ] в другой форме рождения, и тем более не в двух [более высоких] мирах. Кроме того, оно не возникает и у обитателей Уттаракхуры.

Как следует из самого наименования, созерцание отталкивающего представляет собой соответствующий аспект [ужасного]⁵. Его опора (ментальный образ) существует в том же модусе времени, что и оно само⁶. Однако в том случае, когда оно еще не должно возникнуть, его опора существует в трех модусах времени.

Поскольку [сосредоточение на отталкивающем] есть ментальная концентрация на магически трансформированном [образе, оно всегда] загрязнено притоком аффектов⁷.

В зависимости от того, практиковалось ли оно прежде⁸ или нет, оно достигается посредством полной отрешенности⁹ либо же с помощью прилагаемых усилий¹⁰. Таково определение [сосредоточения на] отталкивающих объектах и его разновидностей.

*12. Полное осознание дыхания есть мудрость;
[оно достижимо] на пяти ступенях
и имеет [своим] объектом ветер.
Его опора — чувственный мир.*

Вдох есть вдыхание, когда ветер (воздух) вбирается внутрь [тела]; выдох — выдыхание, когда он выходит наружу¹. Полное осознание того и другого есть полное осознание дыхания².

Такое осознание, [то есть удержание в сфере внимания] есть по своей сути мудрость. Она называется памятованием по аналогии с осознанной постановкой внимания³, поскольку ее действие опирается на силу внимания.

[Полное осознание дыхания] относится к пяти ступеням существования — трем [первым] предварительным ступеням [мира форм], промежуточной дхьяне и чувственному миру, будучи неразрывным образом связано с состоянием безразличия (невозмутимости)⁴. Согласно вайбхашикам, поскольку чувства страдания или удовольствия благоприятствуют ложному воображению, [полное осознание дыхания] в качестве его противоядия не может быть связано с двумя этими [чувствованиями]. Кроме того, удовольствие и удовлетворение, [характеризующие базовые ступени йогического сосредоточения], выступают препятствием для удержания внимания, а без него [полное осознание дыхания] не может быть реализовано.

Однако [те учителя], которые считают, что у йогина, достигшего сосредоточения также и в базовых дхьянах, [присутствует состояние] безразличия (невозмутимости), насчитывают восемь ступеней существования, [добавляя три первые дхьяны],

поскольку выше уже нет ступеней, [на которых возможна практика сосредоточения] на дыхании⁵.

Объект этого [полного осознания дыхания] — ветер, а его опора — чувственный мир, [ибо в нем преобладает ложное воображение]. У богов и людей полное осознание дыхания достигается вследствие прилагаемых усилий либо же благодаря отрешенности. [В последнем случае] оно представляет собой ментальное сосредоточение на реальной сущности⁶.

Оно бывает только у последователей Учения,

*но не у тех, кто вне Его*⁷.

поскольку они не имеют соответствующих наставлений, а сами не в состоянии постичь всю тонкость дхарм.

Такое [полное осознание дыхания]

шести видов — посредством счета и т. д.

Оно становится совершенным, когда включает шесть операций: счет, [мысленное] сопровождение, фиксацию, импликацию, преобразование и очищение⁸.

Здесь *счетом* называется [процедура, когда йогин], установив внимание на [последовательности] вдохов и выдохов без какого-либо напряжения и полностью отвлечшись от тела и сознания⁹, считает только по памяти: один, два и т. д. до десяти. [Счет] не должен быть меньше или больше ввиду опасности расширения или сужения сознания. При этом, однако, бывают три ошибки: пропуски в счете, например, когда два принимается за один; перескакивание, когда один принимается за два; смешение, когда вдох принимается за выдох или наоборот. Счет, избегающий этих [ошибок], является правильным. Если во время этой [процедуры внимание] становится рассеянным, то считать следует до тех пор, пока не будет вновь достигнуто состояние сосредоточения.

[*Мысленным*] *сопровождением* называется [процедура, при которой йогин] без какого-либо напряжения как бы следует за всем ходом вдохов и выдохов, [отмечая], насколько далеко [воздух] проникает при вдохе и выходит при выдохе или пронизывает ли он все тело либо же только его часть. [Йогин] сопровождает вдыхаемый [воздух], который последовательно проникает в горло, сердце, пупок, поясницу, бедра, голени и далее в обе ступни. [Точно так же] он сопровождает выдыхаемый воздух на расстояние пяди или локтя¹⁰.

Некоторые считают, что [йогин следует за выдыхаемым воздухом] вплоть до круга ветра¹¹ или яростных бурь Вайрамбха¹². С этим, однако, нельзя согласиться, поскольку здесь имеется в виду сосредоточение сознания на реальной сущности.

Установлением называется [процедура, при которой йогин] «видит» дыхание, начиная от кончика носа и до кончиков пальцев на ногах, как нитку жемчуга, [определяя], полезно ли оно или вредно, холодное ли оно или теплое¹³.

Импликацией (подразумеванием) называется [понимание того, что] это дыхание есть не только ветер, но и производная материя, возникшая из четырех великих элементов, а также опирающиеся на нее сознание и явления сознания — так [йогин] обозначает пять групп¹⁴.

Преобразованием называется совершенствование разума¹⁵, имеющего своей опорой ветер, что позволяет приводить в действие дхармы все более и более высокого порядка — корни благого и прочие вплоть до высших дхарм.

Очищение — это вступление на путь видения [Благородных истин] и так далее.

Другие [учителя] полагают, что преобразование есть последовательное восхождение от постановки памятования (внимания) и прочего вплоть до алмазоподобного сосредоточения¹⁶, а очищение — это знание об устранении аффектов и так далее.

Как говорится в суммирующей шлоке (строфе):

Считают, что полное осознание дыхания

включает шесть аспектов:

счет, сопровождение, установление,

определение, развитие и очищение.

При этом следует иметь в виду, что

13. вдох и выдох — там же, где и тело¹.

Они относятся к той же ступени существования, что и тело, поскольку занимают одно и то же пространство. И вдох, и выдох зависят от особых состояний тела и сознания. Поэтому они отсутствуют у [сущест]в мира не-форм, в эмбриональном состоянии и у некоторых других — находящихся в бессознательном сосредоточении и в четвертой дхьяне².

Если же в теле имеется пустота, а сознание принадлежит к сфере бытия, в которой есть дыхание, то в этом случае также существуют вдохи и выдохи.

Кроме того, дыхание существует у рождающегося и у того, кто выходит из состояния сосредоточения четвертой дхьяны; оно существует также у умирающего и у того, кто погружается в состояние сосредоточения четвертой дхьяны³.

Эти вдохи и выдохи

свойственны живому существу,

но не тому, что считается неодушевленным⁴,

они не являются «присвоенными»,

поскольку не представляют собой неотъемлемую часть органов чувств⁵,

они — «естественно вытекающие»⁶

Вдохи и выдохи не являются «накапливающимися» и не порождены созреванием [следствия]⁷, поскольку не увеличиваются [в объеме] при увеличении размера тела, а будучи прерванными, они вновь возобновляются. Этого никогда не происходит с материей, которая представляет собой созревание [кармического следствия]⁸.

*и не воспринимаются разумом более низкой
[ступени существования]⁹.*

Их наблюдение (определение) возможно только посредством сознания их собственной или более высокой ступени существования, но не посредством [осознания] положения тела или магически сотворенного [сознания]¹⁰ более низкой ступени.

Итак, мы рассказали о двух вратах (то есть методах) для вхождения [в состояние сосредоточения]¹¹. Достигнув с их помощью этого состояния,

*14. с успокоенным сознанием пусть он
практикует концентрацию внимания,*

чтобы обрести способность проникновения [в сущность дхарм]¹. Как он может этого достичь?

*Благодаря исследованию двойственности
свойств тела, чувствительности, сознания
и дхарм.*

[Йогин] анализирует тело в аспектах его единичной сущности и общих свойств². [Точно так же] и чувствительность, сознание и дхармы. Единичная сущность — это их внутренняя природа. Общие свойства [отражаются в суждениях о] непостоянстве (невечности) причинно-обусловленного, страдательности [дхарм] с притоком аффектов, пустотности и бессубстанциальности (не-атмосности) всех дхарм³.

— Какова собственная сущность тела?

— Свойство быть великими элементами и их производными.

Дхармы есть иное, нежели три [перечисленные выше категории]⁴.

Согласно вайбхашикам, концентрация внимания⁵ относительно тела полностью реализуется у того, кто, обладая сосредоточенным сознанием, рассматривает тело с точки зрения атомов и мгновенных состояний.

Итак, какова внутренняя природа концентрации внимания?

Концентрация внимания, [или, что то же самое, пребывание в состоянии памятования, сознания], бывает трех видов: по своей сущности, по связи и по объекту⁶.

Из них концентрация внимания по своей сущности есть

15. мудрость¹.

— Какого рода мудрость?

Проистекающая из слушания и прочего,

то есть мудрость, возникающая из слушания [Учения], размышления [по поводу услышанного] и практики сосредоточения сознания².

Так же и концентрация внимания бывает трех видов: проистекающая из слушания, размышления и практики сосредоточения.

Другие — по связи и как объекты³.

Другие дхармы, сосуществующие с мудростью, представляют собой концентрацию внимания благодаря связи [с мудростью]. Когда они являются объектами [мудрости и сосуществующих с ней дхарм], они есть концентрация внимания в качестве [ее] опоры.

— Итак, мудрость по своей природе есть концентрация («укорененность») внимания. Откуда следует, что она именно такова?

— Из сказанного [в сутре]: «Укорененность во внимании к телу есть его тщательное рассмотрение»⁴.

— Что такое «тщательное рассмотрение»?

— Мудрость. Тот, кто ею обладает, благодаря мудрости становится зрячим. Как сказано: «И так он живет, видя в каждом теле [только] тело». Обладающий способностью такого видения и есть «видящий [только] тело».

— Почему Бхагаван называл мудрость концентрацией внимания, «укорененностью» в нем?

— Вайбхашики считают, что по причине главенствующей роли внимания [мудрость] «работает» с объектом, используя силу внимания. Это подобно тому, как раскалывают бревно, вгоняя в него клин.

Однако правильным было бы следующее объяснение. Внимание устанавливается благодаря мудрости, и таким образом мудрость есть применение (использование) внимания: в зависимости от того, как объект был «увиден» мудростью, так он и схватывается в акте внимания. Как, например, говорил почтенный Анируддха: «У того, кто живет, обладая способностью видеть тело только как тело, устанавливается внимание, имеющее своим объектом тело», и так далее, [как в сутре]. Также и Бхагаван сказал: «У того, кто живет, рассматривая тело только как тело, внимание [всегда] в бодрствующем состоянии и не притупляется»⁵.

— Однако там, где было сказано: «Как, о монахи, возникают четыре концентрации внимания, как они исчезают? — Вследствие появления пищи появляется тело; вследствие исчезновения пищи исчезает и тело», о концентрации внимания говорилось именно как об объекте.

— На нем внимание и концентрируется — так это и следует понимать. Название этих [установок] дается согласно их объектам.

Каждая из них — трех видов в зависимости от того, что является ее объектом — собственный поток [дхарм], чужой поток или тот и другой вместе.

*[Их] последовательность —
в соответствии с возникновением.*

— Почему же они возникают именно в такой последовательности?

— Потому что сначала видят наиболее грубое. Либо же потому, что тело служит опорой (носителем) чувственной страсти, которая возникает из желания ощущения. Это желание возникает вследствие необузданности сознания, которая, в свою очередь, обусловлена неустраненностью аффектов. Такова точка зрения вайбхашиков. [Мы же считаем, что]

*Четверка — вследствие противопоставления
заблуждениям.*

С целью дать противоядие от четырех заблуждений⁶ по поводу чистоты, счастья, вечности и атмана в соответствующей последовательности и были изложены четыре [вида] концентрации внимания — ни больше и ни меньше. При этом три из них имеют свои отдельные объекты, четвертый — объекты обоих типов. Так, если [индивид] видит только дхармы, то объект концентрации внимания — однородный. Если же он практикует одновременно два, три или четыре [вида концентрации внимания] на теле и прочем, то [в этом случае] объект — смешанный.

При подобного рода практике сосредоточения внимания на теле и прочем

*16. он, пребывая в состоянии концентрации
внимания на дхармах как общем объекте,
рассматривает их как невечные,
[связанные] со страданием, пустые
и безличные (не-атман).*

Когда он пребывает в состоянии концентрации внимания на дхармах как «смешанном» объекте, представляющем собой соединение тела, чувств и прочего, то видит их в четырех аспектах: как не вечное, страдание, пустое, безличное (не-атман)¹.

*17. Отсюда — возникновение [внутреннего]
тепла.*

Благодаря практике концентрации внимания на дхармах постепенно возникает корень благого, называемый «[внутреннее] тепло», ибо такое состояние — словно охватившее тело тепло¹. Оно представляет собой первую форму огня, сжигающего солому аффектов.

Сфера его — четыре Истины.

Это внутреннее тепло, все более распространяясь, имеет своим объектом четыре Истины

в их шестнадцати аспектах.

[Йогин] видит страдание в его четырех аспектах: как непостоянство, как страдание, как пустоту и отсутствие «Я»; возникновение — в четырех [аспектах]: причины, возникновения, последовательного развертывания и условий; прекращение — в четырех [аспектах]: устранения, успокоения, превосходства и избавления; путь — также в четырех: пути, разумной обоснованности, соответствующего поведения и окончательного выхода. Отличительные особенности этих аспектов будут рассмотрены позднее².

Из [состояний] тепла — «вершины».

Вследствие последовательного усиления внутреннего тепла — от слабого к среднему и сильному — возникает [состояние] «вершины»³ (то есть высшей ступени).

Которые сходны с предыдущими.

Подобно [состояниям] внутреннего тепла, «вершины» также имеют своим объектом четыре Истины и шестнадцать их аспектов. Однако ввиду своего превосходства [они имеют] другое название. Они [называются] вершинами потому, что «возглавляют», находятся во главе [списка] корней благого, которые еще не закреплены, или же потому, что с них [можно] упасть либо выйти за их пределы⁴.

18. Посредством дхармы — оформление обоих.

Посредством концентрации внимания на дхармах достигается [окончательное] оформление¹ обоих [состояний] — подъема внутреннего тепла и «вершины».

— Что означает здесь [слово] «оформление»?

— Обращение впервые к аспектам [Благородных] истин².

Посредством других — развитие.

Посредством практикования всех четырех [видов] концентрации внимания обеспечивается дальнейшее развитие обоих [состояний — внутреннего тепла и «вершины»]. Достигающий все больших успехов [Йогин] не актуализирует обретенные ранее [корни благого], не переоценивая их значение³. Усиление (развитие) [состояний]

внутреннего тепла и «вершины»] происходит вследствие возрастания [их интенсивности] — от слабой к средней и сильной.

*Из них — предварительная готовность
к принятию⁴ [Истин].*

[Истины] желанны в высшей степени⁵, ибо они не утрачиваются. Эта [готовность к их принятию] также трех видов: слабая, средняя, сильная.

Два вида — такие же.

То, что было сказано относительно «вершин», [в равной степени относится] также к слабому и среднему [видам] готовности к принятию знания, поскольку они оформляются точно таким же образом. Однако при их усилении существует следующая особенность. Во всех [случаях]

*развитие готовности к принятию Истин
[происходит] посредством дхармы,*

то есть посредством именно концентрации внимания на дхармах⁶, но не как-либо иначе.

*19. Сильная имеет своим объектом страдание,
относящееся к чувственному миру.*

[Здесь] имеется в виду готовность к принятию [Истины страдания]. Вследствие близости к высшим [мирским] дхармам она имеет своим объектом именно страдание, относящееся к чувственному миру¹. Поэтому становится понятным, что объектами внутреннего тепла и других [упомянутых выше явлений сознания] выступает страдание, [возникновение] и т. д. [всех] трех сфер существования, поскольку [ограничительное] правило для них не было введено². Как утверждают [вайбхашики], когда [йогин], соответственно ослабляя степень концентрации на каждом из объектов [Благородных] истин как противоядии от мира форм и от мира не-форм, достигает стадии, на которой он в течение двух [последовательных] мгновений сосредоточивает сознание именно на страдании чувственного мира, то все это представляет собой среднюю [степень] готовности к принятию [Истин]³. Когда же [это происходит] в одно мгновение, то это сильная [степень готовности].

Она мгновенна,

то есть она представляет мгновенное, а не растянутое во времени⁴ состояние [сознания].

Также и высшие дхармы.

Они — как и сильная готовность к принятию знания. Эти высшие дхармы также имеют своими объектами страдание чувственного мира; они мгновенные и мирские. Они [называются] «высшие мирские дхармы»⁵ потому, что они — самое лучшее из всего мирского, и потому, что, не имея однородной причины, одной своей действительностью они привлекают [благородных] на путь [видения]⁶.

Эти [дхармы] — внутреннее тепло и прочие, — поскольку по своей сущности они есть концентрация внимания, называются относящимися к мудрости⁷.

Все они [включают] пять групп,

поскольку рассматриваются вместе со своим сопровождением⁸.

Без [дхарм] обретения.

[Дхармы] обретения/обладания⁹ не входят [в структуру] внутреннего тепла и других [подобных состояний], поскольку не бывает [такой ситуации, когда] вследствие их наличия у благородного вновь бы актуализировалось внутреннее тепло и другие [состояния].

Итак, при возникновении внутреннего тепла, имеющего объектом три [Благородные] истины, концентрация внимания на дхармах существует в настоящем модусе времени; четыре будущих [вида] концентрации внимания находятся в процессе актуализации¹⁰.

Когда объектом [внутреннего тепла] выступает Истина прекращения [страдания, концентрация внимания на дхармах может быть] обоих типов, [то есть настоящей и будущей]. Аспекты [Благородных истин] во всех случаях соответствуют [той Истине, которая выступает объектом концентрации внимания]¹¹.

При усилении [состояния внутреннего тепла, когда оно имеет своим объектом три Благородные истины, может присутствовать] любой из четырех [видов концентрации внимания]; четыре будущих [вида] находятся в процессе актуализации. В этом случае, [то есть когда внутреннее тепло имеет своим] объектом прекращение [страдания], последний [вид концентрации внимания] относится к настоящему модусу времени, четыре — будущие. Все аспекты [Благородных истин — в процессе реализации] вследствие обретения [всех] видов [концентрации внимания].

При возникновении [состояния] «вершины», когда его объектом выступают четыре [Благородные] истины, а также при его усилении, имеющем своим объектом [Истину] прекращения, последний [вид концентрации относится к настоящему], четыре — будущие. Аспекты — все [в процессе реализации]¹². При усилении [этого состояния], имеющего своим объектом три [другие] Истины, любой из четырех [видов концентрации внимания относится к настоящему], четыре — будущие; аспекты — все.

[При возникновении или усилении] готовностей к принятию знания последний [вид концентрации внимания] всегда [относится к настоящему], четыре — будущие; аспекты — все.

При [актуализации] высших дхарм последний [вид концентрации внимания существует в настоящем модусе времени], четыре — будущие. Аспекты — только [первые] четыре, поскольку [аспекты] других [истин] не являются [высшими дхармами] и поскольку [высшие дхармы] подобны пути видения.

*20. Таким образом, [эта] четверка и есть то,
что ведет к проникновению¹.*

Таким образом, эти четыре [состояния], а именно — внутреннее тепло, «вершины», готовность к принятию знания и высшие дхармы — есть корни благого, способствующие проникновению [в сущность Учения].

Два из них ввиду своей незакрепленности (подвижности) — их можно утратить — являются слабыми, готовность к принятию знания — средняя, высшие дхармы — сильные.

— Каково значение [сложного слова] «ведущие к проникновению»?

— «Проникновение»² [употребляется здесь] вместо ментального различения и означает безусловно истинную пронизательность³. Это — Благородный путь, посредством которого устраняется сомнение и происходит различение Истин: «Это — страдание и т. д., это — путь».

Часть [способности проникновения]⁴ представляет собой одну из составляющих пути видения. Ввиду своей полезности, поскольку [перечисленные дхармы] как бы вводят его, они и получают название «ведущие к проникновению». Эти четыре вида дхарм, ведущих к проникновению,

порождены практикой сосредоточения,

а не слушанием [Учения] или размышлением.

*Сфера [их деятельности] «невхождение»,
промежуточная [и фундаментальные
ступени сосредоточения].*

«Невхождение»⁵ (предварительное сосредоточение), промежуточная дхьяна и четыре фундаментальные дхьяны составляют их исключительную сферу деятельности, поскольку [все они] ею и охватываются. Они не существуют на более высоких [ступенях созерцания]⁶, будучи элементами сопровождения пути видения, который там отсутствует, поскольку имеет своей опорой чувственный мир, а именно чувственный мир и должен быть прежде всего познан и отвергнут.

Плод созревания этих [дхарм, ведущих к проникновению], — пять групп в мире форм. Они представляют собой результат завершенности [действия], а не его продуцирования⁷ ввиду своей враждебности существованию.

*Либо же два [из них принадлежат] и
к более низкой [сфере существования].*

Слова «либо же» употреблены здесь с целью отличения [иной] точки зрения. Согласно Бхаданте Гхошаке, два первых [фактора], ведущие к проникновению, относятся к семи ступеням существования, [то есть] также и к чувственному миру⁸.

Более того, все четыре [фактора]

*21. Имеют своими носителями [живые
существа] чувственного мира¹.*

Три из них возникают только у людей на трех континентах². Однако если они возникли еще прежде, [то есть в прошлых рождениях], то они актуализируются среди богов. Четвертый [фактор, ведущий к проникновению], также может порождаться и богами.

Три [первых фактора] имеют [своими носителями] физические тела обоих [полов] — мужского и женского.

*Женщина обретает высшие дхармы,
носителями [которых могут быть] оба
[пола].*

Высшие дхармы, телесной опорой [которых могут быть] оба [пола — мужской и женский], обретает только женщина³. Мужчина [обретает высшие дхармы, носителем которых может быть] только мужское тело, так как [при наличии этих дхарм] происходит устранение женской природы «не посредством знания»⁴.

— Как утрачиваются факторы, ведущие к проникновению?

*Благородный утрачивает их вследствие
оставления своей ступени существования.*

Когда благородный оставляет [ту или иную] ступень существования, на которой он обрел [соответствующие] факторы, ведущие к проникновению, то он утрачивает и эти факторы, но не как-либо иначе⁵, поскольку оставление [данной конкретной] ступени [происходит у него] вследствие перехода на другую ступень.

*Неблагородный же — только по причине
смерти.*

Обычный человек, однако, утрачивает эти [факторы, ведущие к проникновению], только по причине утраты своей самотождественности⁶, независимо от того, происходит ли при этом переход на другую ступень существования или не происходит.

*22. Два первых — также и по причине
деградации.*

Обычный человек утрачивает [два первых состояния сознания, ведущие к проникновению, вследствие деградации, то есть выпадения из них], а также по причине смерти. Что касается благородного, то он никогда не выпадает из двух [первых состояний]. Однако и обычный человек не выпадает¹ из [двух последних состояний сознания] — готовности к принятию знания и высших дхарм.

*[Когда эти состояния связаны]
с фундаментальными дхьянами, видение
Истин [возникает] уже в этой жизни.*

Тот, кто вызывает в себе состояния, ведущие к проникновению, практикуя йогическое сосредоточение фундаментальных ступеней, с необходимостью узревает Истины уже в этом рождении ввиду его крайней мучительности.

*В случае прошлой утраты [происходит их]
новое обретение.*

Если при утрате [этих состояний] в прошлом происходит обретение их вновь, то они обретаются уже как новые [состояния], а не те, что были утрачены прежде, как и в случае с дисциплиной Пратимокши².

[— Почему так?]

— Поскольку [в бесконечном круговороте бытия] они не являются чем-то привычным, [они не могут быть обретены вследствие отрешенности от страстей], а поскольку они реализуемы только посредством прилагаемого усилия, [они не могут быть обретены как утраченные прежде]³.

Если рядом есть компетентный учитель⁴, то [йогин] вызывает [состояния сознания, ведущие к проникновению, начиная] с последнего, [которое было утрачено]; при отсутствии [учителя — начиная] только с исходного⁵.

— Какова сущность этих утрат — [как таковой] и вследствие деградации⁶?

Обе утраты есть необладание.

Сущность обеих утрат есть необладание. Однако утрата как деградация [выпадение из обретенного состояния] вызвана дефектом⁷, а утрата [как таковая] — вовсе не обязательно. Она может быть вызвана и специфическим благим качеством⁸.

Также и [йогин], обладающий состоянием внутреннего тепла, при его утрате, [то есть при переходе в последующие состояния, ведущие к проникновению], с необходимостью обретает свойство [устремленности к] конечной Нирване⁹.

— Чем [состояние внутреннего тепла] отличается от того, что способствует освобождению¹⁰?

— При отсутствии препятствия это [состояние] очень близко к видению [Благородных] истин¹¹.

*23. Тот, кто обрел [состояние] вершины, не
отсекает корней.*

Тот, кто обрел [состояние сознания, называемое] «вершина», даже при его утрате не отсекает корней благого¹. Однако вследствие греха он может попасть в дурную форму существования, а также совершить [какой-либо] из смертных грехов².

*Обретший состояние готовности
к принятию не попадает в дурные формы
существования.*

Тот, кто утратил состояние готовности к принятию [знания Благородных истин], не идет к дурным формам существования, ибо он устранил действия и аффекты, свойственные этим ступеням.

Именно вследствие обретения готовности к принятию [знания] возникает свойство абсолютной неподверженности некоторым формам существования, видам рождения, новым рождениям, [рождению с дефектным] телом, восьмому³ и последующим существованиям, а также аффектам. [Имеются в виду] дурные формы рождения/существования, два типа рождения из яйца или испарений, новые рождения среди бессознательных живых существ, обитателей Уттаракуру или [в мире] Великих Брахманов, физические тела евнухов, кастратов или андрогинов, восьмое и последующие рождения и аффекты, устраняемые посредством видения [Благородных истин].

Сама эта [готовность к принятию знания] может быть, соответственно, сильной или слабой. При слабой [достигается свойство неподверженности] дурным формам существования, при сильной — всем другим⁴.

Состояния [сознания], ведущие к проникновению, бывают трех видов в зависимости от разделения на [присущие] семейству (готре) шравиков и других⁵.

*Исключая два [состояния] из семейства
обучающихся, можно стать
просветленным.*

Исключая возникшие состояния внутреннего тепла и вершины из семейства шравиков, можно стать просветленным — такая возможность [иногда] существует. Однако при достижении состояния готовности к принятию [знания Благородных истин] эта возможность отсутствует.

— Почему?

— Потому что, как считают вайбхашики, в этом случае исключается лишь [обретение] дурных форм рождения. Однако бодхисаттвы, поскольку они целиком посвятили себя деятельности на благо других [существ], погружаются и в дурные формы существования.

[Шравака] не имеет такой возможности, ибо не подвержен выпадению из своего семейства⁶.

При трех — так же и другим⁷.

Имеется в виду: при устраниии можно стать.

[Благородный] из семейства шраваков, устраняя три состояния [сознания], ведущие к проникновению, может стать просветленным *и другим*, то есть Пратьекабуддой⁸. Что касается семейства пратьекабудд, то выпасть из него невозможно.

*24. Учитель и «носорог» достигают
просветления каждый за одно
[пребывание] в последней дхьяне.*

Учитель — это Будда; «подобный носорогу», [то есть живущий полностью уединенной жизнью] — Пратьекабудда. Оба они достигают просветления с опорой на четвертую дхьяну, поскольку сосредоточение сознания [в ней] неколебимо¹ и наиболее интенсивно, за одно пребывание («сидение»)² в ней, начиная с состояний, ведущих к полному проникновению, и т. д.

Позднее мы покажем, что просветление — это знание полного устранения [аффектов] и знание [их] невозникновения³.

Другие полагают, что [такое «сидение» (асана) продолжается] начиная с созерцания «отвратительных» объектов и т. д., вплоть до полного просветления. Они считают также, что существует Пратьекабудда, отличающийся от «носорога», и что для него нет никаких препятствий в перемене «семейства» (готры)⁴.

— Может ли [индивид], который предпринимает соответствующие усилия в первом рождении, породить [в этом же рождении] и факторы, ведущие к полному проникновению?

— Нет, так не бывает. С необходимостью

*до них — то, что способствует
освобождению⁵.*

[Имеется в виду]: должно быть порождено.

Наиболее легко из всех

самый быстрый [достигает] освобождения

в трех [последовательных] существованиях.

В первом рождении он может создать корень благого, способствующий освобождению, во втором — факторы, ведущие к проникновению, в третьем — [встать на] Благородный путь. Подобно тому как существует неизменная последовательность в высевании семян, появлении и росте растений, созревании плодов, так и для индивидуального потока дхарм⁶ существует неизменная последовательность в принятии Учения, [обретении духовной] зрелости и освобождений⁷.

Как считают [абхидхармики], то, что способствует освобождению,

но не из практики сосредоточения сознания.

— Сколько [видов] действий [могут способствовать освобождению]?

Три [вида] действий,

но главным образом ментальное действие. Однако телесное и вербальное действия также способствуют освобождению, когда они проникнуты ревностным стремлением [манаса]¹. Так, некто, побуждаемый силой стремления к освобождению, продуцирует состояния, способствующие освобождению, поднеся хотя бы однажды милостыню [монаху] или приняв обет [исполнять хотя бы] одно предписание².

Все эти состояния, однако,

продуцируются у людей.

Только среди людей на трех континентах, но не где-либо еще, ибо там, соответственно, нет ни мудрости, ни отвращения к мирскому³.

Итак, попутно мы рассмотрели состояния, способствующие освобождению. Далее следует продолжить изучение последовательности интуитивного постижения [Благородных истин]⁴. Она уже рассматривалась до высших [мирских] дхарм включительно. Теперь надлежит рассмотреть остальное.

Поэтому говорится:

*из высших мирских дхарм —
интеллектуальная готовность к принятию
дхармического [знания], не подверженная
притоку [аффектов].*

Непосредственно из высших мирских дхарм рождается интеллектуальная восприимчивость к дхармическому знанию⁵.

— Относительно какого объекта сознания?

26. Относительно страдания чувственного мира¹.

Ее объектом выступает страдание чувственного мира, отсюда и ее название: «готовность к принятию дхармического знания о страдании».

Для того чтобы показать, что она есть чистая готовность, [то есть готовность без притока аффектов], она специфицируется через свой естественно вытекающий результат². [Другими словами], объект (и цель) готовности — дхармическое знание³. Аналогичным образом [о дереве, приносящем цветы и плоды, говорится]: плодоносящее дерево.

Эта готовность называется также вступлением в состояние непреложности⁴, ибо она есть вступление в несомненность [обретения] абсолютного блага. Согласно сутрам, абсолютное благо — это Нирвана. По отношению к ней непреложность и несомненность означают одно и то же. Приближение к ней и есть вступление [в состояние непреложности]. Как только оно возникает, [индивид] становится благородной личностью⁵.

Будущим [обретением дхарм благородной личности] устраняется свойство быть обычным человеком⁶. Эффективность этого [устранения] достигается благодаря будущему [принятию дхармического знания], а не чему-либо иному, как в случае со светильником [или дхармой] «рождение»⁷.

Другие [учителя] считают, что [свойство быть обычным человеком устраняется] посредством высших мирских дхарм.

— [Мы отвечаем]: нет, поскольку эти [дхармы] суть дхармы обычного человека.

— [Тем не менее здесь] нет никакой ошибки, так как [высшие мирские дхармы] находятся в противоречии [со свойством быть обычным человеком]. Это подобно тому, как [некто], прыгнув на плечи своего врага, убивает его⁸.

Третьи [учителя] говорят, что [устранение свойства быть обычным человеком достигается] посредством того и другого вследствие сходства беспрепятственного [пути] и пути освобождения⁹.

*Из нее — дхармическое знание относительно
того же.*

Далее, непосредственно из интеллектуальной готовности к принятию дхармического знания относительно страдания возникает дхармическое знание относительно страдания в [различных] сферах чувственного мира. Оно называется «дхармическое знание страдания»¹⁰.

Общее правило о чистом, [то есть не подверженном притоку аффектов принятии] следует трактовать как относящееся ко всем [сферам психокосма]¹¹.

Подобно тому как возникает готовность к принятию дхармического знания и дхармическое знание о страдании в сферах чувственного мира,

*так и затем последующие принятие и
знание о страдании в
остальных [сферах
психокосма].*

Непосредственно после дхармического знания о страдании возникает *принятие последующего знания*¹², имеющее в качестве общего («составного») объекта страдание мира форм и мира не-форм. Оно называется «принятие последующего знания о страдании». Из него возникает последующее знание, которое называется «последующее знание о страдании». Оно есть дхармическое знание, поскольку впервые возникает из знания сущности дхарм.

Это знание, в свою очередь, является причиной последующего знания, имеющего своим объектом страдание и функционирующего так же, как и [первое]¹³.

Подобно тому как эти четыре [дхармы — два] принятия и [два] знания — возникают в связи с Истиной страдания,

*точно так же и в связи с тремя [другими]
Истинами.*

Непосредственно из последующего знания о страдании возникает принятие дхармического знания о возникновении [страдания] в чувственном мире. Из него — дхармическое знание о возникновении [страдания]. И так, в непрерывности развертывания, рождаются принятие последующего знания об остальных [сферах] возникновения и последующее знание о возникновении.

[Затем] возникают принятие дхармического знания о прекращении [страдания] в чувственном мире и дхармическое знание о прекращении, принятие последующего знания об остальных [сферах] прекращения и последующее знание о прекращении.

После этого возникают принятие дхармического знания о пути как противостоянии от страдания чувственного мира и дхармическое знание о пути, принятие последующего знания об остальных [сферах] пути и последующее знание о пути¹⁴.

*27. Таким образом, это интуитивное
постижение Истин есть шестнадцать
[содержаний] сознания.*

Таким образом, в данной последовательности [развертывания] интуитивное постижение [Благородных] истин представляет собой шестнадцать содержаний сознания¹.

Другие школы утверждают в связи с этим, что интуитивное постижение Истин [происходит] одномоментно². Необходимо рассмотреть это мнение более подробно, поскольку, говоря об интуитивном постижении, мы не проводили [каких-либо] различий³.

*[Оно] тройственно, называясь,
[соответственно], видение, опора
и результат⁴.*

Интуитивное постижение как видение есть [постижение Благородных] истин посредством чистой мудрости⁵.

Постижение, имеющее опору, — то же самое, [но совместно с дхармами], связанными с мудростью, — чувствительностью и прочими.

Постижение как следствие (результат) — то же самое [совместно с дхармами, как связанными с мудростью, так и] не связанными с ней, — нравственностью, [всеобщим свойством] возникновения и прочими⁶.

При видении [Истины] страдания имеет место тройственное постижение; [при видении Истин] возникновения и других — постижение как результат ввиду устрания, актуализации и практикования⁷.

Если же в связи с этим [оппонент] заявит, что постижение как видение [Благородных истин] есть целостный, одномоментный акт, [мы возразим, что] это логически неприемлемо вследствие различия аспектов.

Могут также сказать, что видение всех [Истин] существует в аспекте отсутствия «Я». Но в таком случае видение Истин в аспектах страдания и т. д. было бы невозможным. Кроме того, это противоречит [сказанному] в сутре: «Когда благородный шравака концентрирует сознание на страдании как страдании, или на возникновении как возникновении . . . или на пути как пути, то различение дхарм связано [у него] с концентрацией сознания без притока [аффектов]»⁸. [Чистая концентрация сознания не возникает на подготовительной стадии, которая предшествует интуитивному постижению Истин]⁹.

Если же это [утверждение оппонента] относится к пути созерцания, [когда шравака концентрирует сознание на уже увиденных Истинах], то для нас оно также неприемлемо, поскольку практика созерцания [Благородных истин] принципиально не отличается от их видения¹⁰.

Однако если [оппонент] скажет, что интуитивное постижение едино, ввиду того что благодаря видению одной [Истины] обретается способность видеть и остальные,

то в этом не будет ошибки. Но здесь следовало бы рассмотреть, существует или не существует «восстановление»¹¹ [обычного состояния сознания] в промежутках [между интуитивным постижением остальных Истин]¹².

Так же и в том случае, если [оппонент] утверждает, что познающий страдание [одновременно] устраняет [его] возникновение, актуализирует прекращение и практикует путь и поэтому интуитивное постижение едино, то здесь не содержится ошибки, поскольку при видении одной [Истины] подразумевается постижение-как-результат¹³ и остальных.

— [Такое понимание противоречит канонической сутре, так как] при определении интуитивного постижения как видения в ней говорится: «Постигание Истин, о домохозяин, отнюдь не единое (одновременное), оно происходит последовательно...» и т.д. по тексту. В качестве примеров [приводятся выдержки] еще из трех сутр¹⁴.

Но разве [из сказанного] в сутре: «У кого отсутствуют неуверенность и сомнения относительно страдания, у того их нет и относительно Будды» [не вытекает], что интуитивное постижение едино?

— Нет, поскольку смысл сказанного состоит в том, что [при постижении страдания сомнения относительно Будды] не бывают действенными и обязательно устраняются.

Интуитивное постижение, о котором выше было сказано, что оно представляет собой шестнадцать [содержаний] сознания,

на одной ступени с высшими дхармами.

Эти шестнадцать [содержаний] сознания относятся к тем же ступеням существования, что и высшие дхармы. Как уже говорилось ранее, они могут принадлежать к шести ступеням¹⁵.

Далее. Почему с необходимостью существуют и принятия, и знания?

*28. Принятия и знания — это,
соответственно, беспрепятственный [путь]
и путь освобождения¹.*

Готовность к принятиям [Благородных истин] суть беспрепятственные пути², так как [на них] не существует препятствий для отсечения [дхарм] обладания аффектами. Знания — это путь освобождения³, так как они возникают непосредственно после того, как [адепты], освободившиеся от дхарм обладания аффектами, достигают разъединения с ними⁴. Отсюда — безусловная необходимость того и другого; это как два действия: изгнание вора и запираание дверей⁵.

— Если обретение разъединения происходило бы только вместе с возникновением второго беспрепятственного пути⁶, то что было бы в таком случае?

— Тогда не могло бы возникнуть свободное от сомнения знание относительно объекта [первого беспрепятственного пути, то есть страдания чувственного мира]⁷.

— Но если аффекты устраняются посредством принятия [Благородных истин]⁸, не противоречит ли это утверждению шастры, что существуют девять видов оков, разрываемых посредством знания⁹?

— Нет, поскольку принятия являются сопровождением, «свитой» знания; это подобно тому, как [все] сделанное царской свитой считается сделанным царем.

Далее. Все ли шестнадцать содержаний сознания есть путь видения, поскольку они «видят» Истины?

[Учитель] говорит: нет.

— А что же в таком случае?

*Пятнадцать моментов есть путь видения,
ибо в эти [моменты] прозревается то, что
не было видимо.*

Начиная с готовности принятия дхармического знания о страдании и так далее, до принятия последующего знания о пути включительно, — эти пятнадцать моментов и есть путь видения¹⁰.

— Откуда [такое название]?

— По причине прозрения не видимой прежде Истины¹¹. Однако в шестнадцатый момент уже не остается ничего, что не было бы увидено¹² до этого. Вследствие практики созерцания в соответствии с увиденным¹³ именно этот [момент] и кладет начало пути сосредоточения [на увиденном]¹⁴.

— Но разве, тем самым, это [мгновенное состояние сознания] не видит также и тот [момент], который не был видим прежде¹⁵, — [то есть] принятие последующего знания относительно пути?

— Здесь в предмете Истина, а не момент. Ведь Истина не может быть невидимой из-за увиденного момента, подобно тому как поле не может считаться несжатым из-за того, что на нем не выкорчеван единственный оставшийся злак¹⁶.

Итак, [этот шестнадцатый момент, то есть] последующее знание относительно пути, вследствие того что оно есть плод [обращения к религиозной практике]¹⁷, культивирования восьми чистых знаний в их шестнадцати аспектах, оставления предшествующего пути, а также вследствие того что оно представляет собой [непрерывно] воспроизводимую последовательность¹⁸, и есть путь практики сосредоточения.

— Однако этот [момент сам по себе] не является устранением, поскольку он лишь подкрепляет устранение аффектов, уничтожаемых посредством видения. Разве по этой причине он не может рассматриваться в качестве пути видения¹⁹?

— Нет, ибо такое [допущение] ведет к крайнему абсурду²⁰.

— Почему семь [чистых] знаний составляют путь видения²¹?

— По причине незавершенности видения, [то есть в первые пятнадцать моментов] видение Благородных истин отнюдь не является полным²². Эти [семь знаний] относятся к пути видения, поскольку возникают в его промежуточных точках²³.

Итак, мы рассмотрели, как возникают путь видения и путь практики сосредоточения [на увиденном]. Теперь следует рассмотреть классификацию индивидов, только что вступивших на благородные пути.

Выше уже говорилось о пятнадцати моментах [сознания], представляющих внутреннюю сущность пути видения.

*29. В эти [моменты] индивиды, имеющие,
соответственно] слабо выраженные или
сильные способности, различаются как
«следующие [путем] веры» и «следующие
[путем] Дхармы».*

[Индивид] со слабовыраженными способностями, пребывающий в этих [состояниях сознания], называется «следующий [путем] веры»¹, а [индивид] с острыми способностями — «следующий [путем] Дхармы»².

Следование по избранному пути благодаря вере есть следование путем веры. Тот, кто это делает, называется «следующий [путем] веры». Либо же это [индивид], привыкший к образу жизни, основанному на вере (доверии), поскольку прежде он достигал своих целей³ благодаря непоколебимой вере в других [людей]⁴.

Аналогичным образом [объясняется и второй термин]: «следующий [путем] Дхармы». [Это индивид], который еще раньше самостоятельно поставил перед собой цель, опираясь на сутры и другие дхармы⁵.

Оба они,

*не освобожденные [от аффектов], которые
устраняются
посредством практики
сосредоточения, являются претендентами
на первый плод⁶.*

Первый из плодов есть плод вступления в поток вследствие его первичности в процессе обретения плодов [религиозной жизни]⁷.

Оба [индивида] — следующий путем веры и следующий путем Дхармы, — если они еще раньше не устранили посредством мирского пути⁸ [те аффекты], которые должны быть устранены благодаря практике сосредоточения, и остаются «опутанными всеми оковами»⁹, называются претендентами (или кандидатами) на плод вступления в поток.

*30. До устранения пяти категорий
[аффектов] включительно.*

Если они еще прежде освободились¹, благодаря мирскому пути от [аффектов] чувственного мира, которые должны быть устранены посредством практики сосредоточения, до пятой категории интенсивности включительно², то и в этом случае они оба называются претендентами (кандидатами) на первый плод³.

*[Претенденты] на второй — вплоть до
устранения девятой [категории].*

«На второй» — имеется в виду второй плод. Если у обоих⁴ еще прежде устранены шестая, седьмая или восьмая категории [аффектов] помимо предыдущих, то они оба называются претендентами на второй плод⁵.

— Какой второй?

— Плод возвращения еще один раз⁶.

*Оба, отвращенные от чувственного мира
и более высоких [сфер
существования],
становятся претендентами на третий.*

Далее, если оба они вследствие устранения [аффектов] девятой категории [интенсивности] становятся отвращенными от чувственного мира или от более высоких [сфер существования] вплоть до сферы «ничто»⁷, то они называются претендентами на третий плод.

- Какой третий?
- Плод невозвращения⁸.

*31. Но в шестнадцатый [момент] оба они
пребывают с плодом, на который они
претендовали.*

Но при возникновении шестнадцатого [момента] сознания¹ они уже не называются «тот, кто следует путем веры» или «тот, кто следует путем Дхармы»; они больше не являются и претендентами.

- Кто же [они] в этом случае?

— Пребывающие с плодом². Тот, кто претендовал на соответствующий плод, становится в этом случае «пребывающим с плодом»: с плодом вступления в поток, с плодом возвращения еще один раз или с плодом невозвращения. Однако состояние архата нельзя обрести непосредственно, [то есть без предварительного достижения плода невозвращения], поскольку то, что устраняется благодаря практике созерцания, не устраняется с помощью пути видения³; кроме того, отрешение от «вершины существования» прежними способами невозможно⁴.

*Тогда оба [личностных типа], обладающие
слабыми или острыми психическими
способностями, [соответственно
становятся] ревностными в вере
и обретшими видение.*

С этого момента [личностный тип], обладающий слабо выраженными психическими способностями, который прежде следовал путем веры, называется «ревностным в вере»⁵, а обладающий острыми психическими способностями и следовавший до этого путем Дхармы, называется «обретший истинное видение»⁶. [Первый] — вследствие доминирования религиозного рвения благодаря вере, [второй] — вследствие доминирования истинных воззрений благодаря мудрости.

— Почему тот, кто отбросил пять категорий [аффектов чувственного мира], только в шестнадцатый [момент] сознания становится вступившим в поток, а не претендентом на плод возвращения еще один раз⁷?

- Поскольку

*32. при [обретении исходного] плода
не обретается путь, ведущий к более
высокому плоду, то «пребывающий
с плодом», если он не предпринимает
дальнейших усилий, не является
претендентом на более высокий [плод].*

В процессе обретения [соответствующего] плода тем самым отнюдь не обретается путь, превосходящий данный плод, — такова известная закономерность. Поэтому пока [индивид] не предпринимает дальнейших усилий для обретения следующего плода, он не является претендентом [на более высокий путь]¹.

Аналогичным образом следует рассматривать и обретение другого плода.

Однако отрешившийся от третьей дхьяны² [индивид], который входит в состояние абсолютной непреложности³, опираясь на предшествующие ступени [йогического сосредоточения]⁴, с необходимостью реализует путь, превосходящий [уже

обретенный] плод. Если бы это было не так, то при рождении в более высоких сферах существования он не обладал бы психической способностью блаженства⁵.

Такова классификация индивидов, вошедших в состояние абсолютной непреложности, которые отбросили большинство аффектов или полностью отрешены от чувственного мира⁶.

Далее необходимо рассмотреть [практику индивида], следующего постепенным путем⁷.

Как мы уже объясняли, в чувственном мире существуют девять категорий аффектов. Точно так же

*33. на каждой ступени — девять категорий
дефектов¹,*

и так до «вершины существования» включительно. И как дефекты,

так и благие свойства.

Противоположные дефектам благие свойства (качества)² как аспекты беспрепятственного пути и пути освобождения на каждой ступени существования — также девяти видов.

— Каким образом так получается?

*По причине различения, в свою очередь,
слабого и т. д. [в категориях слабого,
среднего и сильного].*

Существуют три базовые категории³: слабая, средняя и сильная. Поскольку каждая из них, в свою очередь, бывает трех видов вследствие свойства быть слабой, средней или сильной, то устанавливается наличие девяти [вторичных категорий], а именно: слабая-слабая, слабая-средняя, слабая-сильная; средняя-слабая, средняя-средняя, средняя-сильная; сильная-слабая, сильная-средняя, сильная-сильная⁴.

При этом устранение сильного-сильного аффекта достигается посредством слабого-слабого пути, и т. д. И, наконец, [устранение] слабого-слабого [аффекта достигается] посредством сильного-сильного [пути], так как сильный путь не может возникнуть с самого начала, а при возникновении сильного пути невозможно существование сильных аффектов. Так и с одежды сначала удаляется грубая грязь и только потом — тонкая пыль; для рассеяния крошечной тьмы достаточно слабого света, но чтобы рассеять слабые сумерки, требуется сильный свет — таковы обычно используемые примеры⁵.

Светлые дхармы обладают большой силой, тогда как черные слабы, ибо мгновенный и мягкий Благородный путь легко искореняет сильные аффекты, питаемые в бесконечной сансаре непрерывной последовательностью [собственных причин]⁶. Это подобно тому, как дефекты [внутреннего ветра, желчи, слизи и прочего]⁷, накапливающиеся [в организме] в течение длительного времени, устраняются благодаря зернышку трилистника⁸, или как крошечная тьма рассекается мгновенной слабой вспышкой света.

При наличии девяти категорий аффектов всегда

*34. тот, кто «пребывает с плодом», если
он не избавился [от тех из них], которые
устраняются посредством созерцания,
создает, самое большее, семь [новых
рождений]¹.*

«Пребывающий с плодом» [индивид], у которого остается не устраненной хотя бы одна категория [аффектов], должная быть устраненной посредством практики йогического сосредоточения, и есть «вступивший в поток». Он создает семь [новых] рождений, поэтому он — «создающий семь»². «Самое большее» обозначает предельное³. Отнюдь не все — «создающие семь». В сутре [мы встречаем] выражение «максимально — семь раз»⁴, подразумевающее [индивида], которому предстоит максимум семь рождений. Слово «максимально» означает: самое большее.

Устремленный к Нирване поток (или река) есть путь, так как по нему и происходит движение к Нирване. Тот, кто вступил в него, то есть приблизился к нему [или] достиг его, и есть вступивший в поток⁵.

— Как он его достиг? Если в результате обретения первого пути, то таковым [то есть вступившим в поток] будет и восьмой [тип благородной личности]⁶. А если в результате обретения первого плода, то таковым будет и тот, кто отрешился от большинства страстей [чувственного мира], и тот, кто полностью отрешился от чувственного мира.

[Он становится вступившим в поток] вследствие обретения первого плода при намерении обрести все остальные⁷.

— Почему именно он [называется вступивший в поток], а не восьмой [тип благородной личности]?

— Потому что в [шестнадцатый момент, то есть момент] последующего знания относительно пути, он обретает и путь претендента, и путь [соответствующего] плода; потому что он обретает и путь видения, и путь сосредоточения [на увиденном], и, наконец, потому что он обретает интуитивное постижение [всего] потока в целом⁸.

Вайбхашики считают, что именно [вступивший в поток] вновь рождается в семи [последующих] существованиях среди людей и в семи промежуточных существованиях⁹, не считая данное [рождение]. Точно так же и среди богов. Таким образом, он обретает до восьмидесяти восьми новых рождений. Но поскольку обычно бывает семь [новых рождений], то он называется «создающий самое большее семь», подобно тому как [в повседневной жизни говорят]: «сведущий в семи предметах» или «семилистник» [о кустарнике]¹⁰.

— Но в сутре сказано: «Немыслимо, невероятно, чтобы индивид, который достиг истинного видения, обрел бы восьмое существование. Это невозможно»¹¹.

— Здесь имеется в виду: в одной форме рождения. Иначе, при буквальном понимании¹² сказанного, можно было бы заключить, что нет никакого промежуточного существования¹³.

— Но разве не получается в таком случае, что «устремленный вверх по течению»¹⁴, вплоть до Вершины бытия, рождается в одной и той же форме существования восемь раз?

— Здесь нет ошибки, поскольку речь идет о новых рождениях в пределах чувственного мира.

— Но что здесь проповедуется в сутре и что дает логическое рассуждение¹⁵? Что говорит в пользу того, что [индивид] рождается среди богов и людей всего семь раз,

а не по семь раз среди тех и других? [В сутре говорится] лишь следующее: «Семь новых рождений богами и людьми...».

Кашьяпи¹⁶ толкуют [текст] в разделительном смысле: «Семь раз богами и семь раз людьми». Не следует по этому поводу упорствовать в заблуждении¹⁷.

Тот, кто вступил в поток среди людей, достигает полной Нирваны, придя к той же [форме рождения]; тот, [кто вступил в поток] среди богов, также в соответствующей [форме рождения].

— Почему он не обретает новое рождение в восьмой раз?

— Потому что в течение именно такого времени непрерывная последовательность [индивидуальных дхарм] с необходимостью достигает полной зрелости. Такова продолжительность пути¹⁸. Это подобно тому, как укушенный змеей умирает от яда через семь шагов или как [проходит] лихорадка, которая продолжается четыре дня.

[Индивид не может достичь полной Нирваны за более короткое время], поскольку еще остается семь [видов] пут: два, привязывающих к низким состояниям существования¹⁹, и пять, привязывающих к более высоким сферам бытия²⁰. Хотя он и реализует Благородный путь, но не достигает полной Нирваны до времени²¹, ибо еще обладает силой действий, [следствия которых] должны быть испытаны на протяжении всех существований.

Если [в соответствующий период] Будда не появляется²² [в мире, то индивид] достигает состояния архата, будучи домохозяином (мирянином). Однако далее он не остается в доме; в соответствии с религиозной нормой он обретает все знаки бхикшу. Другие [учителя] полагают, что по своему качеству он становится отшельником иного [религиозного толка]²³.

— Почему вступивший в поток не подвержен падению [в дурные формы существования]?

— Потому что он не накапливает [плодов] действий, которые бы к ним вели; в его сантане нет таких свойств, которые способствовали бы созреванию накопленных прежде [действий], ибо она уже проросла мощными корнями благого вследствие чистоты помыслов и усилий²⁴. Но тот [индивид, который совершает] деяния, ведущие к падению в дурные формы существования, не обладает готовностью к принятию [дхармического знания, не говоря уже о чистом пути]²⁵.

Как говорится в связи с этим:

Глупец даже при малом прегрешении падает вниз,
но мудрый, совершив даже великий грех, избегает несчастья.

Так и малый кусок [железа] тонет в воде,
но даже большой, перекованный в кувшин, держится на поверхности²⁶.

— [В сутре] сказано: «[Вступивший в поток]... кладет конец страданию». Что такое «конец страдания»?

— [Страдание], за которым страдания не существует, то есть он превращает его в более не возникающее — таков смысл [сказанного]. Либо же, [при другом толковании], конец страдания есть Нирвана.

— Каким же образом он «создает» Нирвану²⁷?

— Вследствие устранения препятствий к ее обретению²⁸, подобно тому как [в обыденной жизни] говорят: «Освободи пространство! Снеси павильон!»

Может быть и другой [тип индивида], который рождается вновь максимум семь раз²⁹. Однако в этом случае не существует установленной закономерности; поэтому о нем здесь и не говорится³⁰.

Итак, как мы видим, «пребывающий с плодом» [индивид], который не избавился [от аффектов], устраняемых посредством практики сосредоточения, рождается, самое большее, семь раз.

*Если же он освободился от трех или
четырех видов [аффектов], то ему
предстоит родиться два или три раза
в нескольких семействах³¹.*

Этот же самый [индивид], вступивший в поток, становится «тем, кому предстоит родиться в нескольких семействах» [до обретения полного освобождения], по трем причинам: [1] по причине устранения аффектов — при устранении трех или четырех их категорий; [2] по причине психических способностей — при обретении «чистых» индрий, противодействующих [аффектам]; [3] по причине новых рождений — поскольку ему осталось родиться еще два или три раза³². В шлоке, однако, названы лишь две причины, так как из того, что вступивший в поток устраняет [аффекты] после обретения [соответствующего плода], логически следует и без дополнительной вербализации³³, что у него возникают «чистые» способности как противодействие от этих [аффектов].

Иногда [число] рождений бывает и меньшим³⁴ ввиду возможности достижения впоследствии и других статусов³⁵. Поэтому указывается число его [рождений].

— А почему [вступивший в поток не становится «тем, кому предстоит родиться в нескольких семействах»]³⁶ в результате устранения пятой категории [аффектов]?

— Потому что при ее устранении с необходимостью устраняется и шестая³⁷. Но только одна категория [аффектов] не может служить препятствием для [обретения] плода, как это имеет место в случае с «тем, у кого впереди лишь одно рождение»³⁸; причина здесь в том, что он не переходит в другую сферу существования³⁹.

«Тот, кому предстоит родиться в нескольких семействах» [до обретения полного освобождения], бывает двух типов. Тот, кому предстоит родиться в нескольких семействах богов, после двух или трех рождений в божественных семействах достигает полной Нирваны среди богов того или иного класса⁴⁰. Тот, кому предстоит родиться в нескольких семействах среди людей, [после двух или трех рождений] в человеческой форме существования достигает полной Нирваны на том или ином континенте.

Далее, тот же самый [индивид], пребывающий с плодом, когда он

*35. устранил [аффекты] до пятой категории
включительно, является претендентом
на второй [плод]¹.*

Пребывающий с плодом [индивид], который устранил от одной до пяти категорий аффектов включительно, известен как претендент на обретение второго плода.

*Устранивший шестую категорию есть тот,
кто возвращается только один раз².*

Он становится обладателем второго плода. Уйдя к богам, он возвращается в мир людей еще один раз. Отсюда и название: «тот, кто возвращается один раз», так как для него не существует следующего рождения.

[В сутре] он называется так вследствие слабости проявления страсти, ненависти и невежества, поскольку у него осталась только слабая категория [аффектов]³.

Этот же самый, пребывающий со [вторым] плодом, [индивид],

*36. устранивший седьмую и восьмую
[категории аффектов как] часть
порочности¹, рождается еще один раз;
он — «тот, кто имеет впереди только
одно рождение» и претендует
на обретение третьего [плода].*

Именно он, возвращающийся еще один раз, и есть «тот, кто имеет впереди только одно рождение», по трем причинам: [1] он устранил семь или восемь категорий аффектов; [2] он обрел «чистые» способности как противостояние от них; [3] ему осталось только одно рождение.

— Почему единственная оставшаяся у него категория [аффектов]² может служить препятствием для [обретения последнего] плода?

— Вследствие [необходимости] преодоления данной сферы существования³. Как уже говорилось ранее: «Кармические действия выступают в качестве препятствия в трех случаях»⁴. [Они препятствуют готовности к принятию дхармического знания, возникновению качества анагамина и качества архата]⁵. По аналогии с действиями следует понимать и аффекты, поскольку [нейтрализация тех и других предполагает] преодоление сферы существования, в которой созревают плоды [действий и имеет место] естественное вытекание [страстей]⁶.

Слово *visi* обозначает перерыв, промежуток, то есть одно рождение, отделяющее от Нирваны, или то, что от плода невозвращения [индивида] отделяет лишь одна категория аффектов. Отсюда тот, для кого существует этот единственный перерыв, и получает название *ekaṇṣika* — тот, кто отделен [от цели] одним промежутком⁷.

Устранившего седьмую и восьмую категории [аффектов] также следует рассматривать как претендента на обретение третьего плода — «того, кто отделен [от цели] одним промежутком»⁸.

Однако тот, кто при обретении двух [первых] плодов устранил [аффекты] предшествующих категорий [посредством мирского пути], не может стать «тем, кому предстоит родиться в нескольких семействах», или «тем, кто отделен [от цели] одним промежутком», до тех пор, пока он не реализовал путь, приносящий высший плод⁹.

*Вследствие устранения девятой [категории
аффектов] он [становится] анагамином.*

Этот же самый [индивид], «пребывающий с плодом», при условии устранения девятой категории [аффектов], специфицируется как анагамин (невозвращающийся), поскольку он больше не возвращается в чувственный мир¹⁰. Как говорится [в сутре], это происходит вследствие избавления от пяти оков, «привязывающих к низким состояниям»¹¹. Двое или трое из них с необходимостью устранены еще прежде¹².

*37. Он [может быть] достигающим Нирваны
в промежутке, при рождении, с применением
усилия, без усилия, а также устремленным
ввысь.*

«Достигающий Нирваны в промежутке»¹ — тот, кто обретает Нирвану в промежуточном состоянии². Аналогичный способ объяснения применим [и относительно того, кто достигает Нирваны] при рождении, вследствие усилия или без усилия.

Таким образом, существуют пять типов анагаминов.

Достигающий Нирваны в промежутке — это тот, кто достигает полного освобождения в промежуточной форме существования.

Достигающий Нирваны при рождении³ — это тот, кто, лишь родившись, вскоре обретает полное освобождение — «Нирвану-с-еще-остающимся-субстратом»⁴ — вследствие ревностного и естественно практикуемого пути⁵.

Другие [учителя] считают, что он [достигает полного освобождения] также и вследствие «Нирваны-без-остаточного-субстрата»⁶; то есть Нирваны совершенной, или абсолютной.

Однако это неверно, поскольку он не обладает силой (способностью) прекращения полной продолжительности жизни⁷.

Согласно вайбхашикам, тот, кто освобождается посредством усилия, то есть активной формирующей деятельности⁸, [достигает Нирваны], уже родившись и не прекращая своих усилий. Он обретает полное освобождение, ни на минуту не ослабляя стараний, вследствие ревностности и отсутствия спонтанности в практиковании [Благородного] пути.

Тот же, кто освобождается без активной формирующей деятельности, [достигает полной Нирваны] без применения усилий⁹, поскольку ревностность [в этом случае отсутствует], а практикование пути протекает спонтанно¹⁰.

Согласно мнению других [учителей, два последних типа анагаминов различаются] в зависимости от достижения полной Нирваны с помощью пути с опорой на причинно-обусловленные либо абсолютные [дхармы]¹¹.

Однако это не так ввиду абсурдности [вытекающего отсюда] следствия¹².

В сутре тот, кто достигает полной Нирваны без усилия, перечисляется первым, и такой порядок является вполне обоснованным¹³. Действительно, для него путь реализуем и без активной формирующей деятельности, ибо обретен без приложения усилий; следовательно, [для данного типа анагамина путь] естественен. [Что касается второго типа, то для него] путь реализуем при активной деятельности, поскольку обретен с приложением усилий, и поэтому не является спонтанным¹⁴.

Путь того, кто достигает полного освобождения при рождении, еще более спонтанен, еще более энергичен, а его аффективные предрасположенности крайне слабы.

«Устремленный ввысь»¹⁵ — тот, для кого характерно движение вверх [по ступеням психокосма]: он достигает полного освобождения не там, где был рожден. [Слова] поток и движение имеют одно и то же значение¹⁶.

*При [пребывании в] комбинированной дхьяне¹⁷
он — идущий к [небу] Акаништха.*

«Устремленный ввысь» бывает двух типов: в зависимости от причины и в зависимости от плода (следствия). В зависимости от причины означает: в зависимости от пребывания в комбинированной (смешанной) дхьяне или дхьяне некомбинированной¹⁸. В зависимости от плода [означает]: в зависимости от того, что является высшей целью — [небо] Акаништха или Вершина существования¹⁹.

Из них тот, кто комбинирует [содержание] дхьяны, достигнув [неба] Акаништха, там и обретает полное освобождение²⁰.

38. Он — либо «перепрыгивающий», либо
«перепрыгивающий половину [ступеней]»,
либо «ушедший отовсюду»¹.

Далее, этот «устремленный ввысь» [индивид], имеющий своей высшей целью [небо] Акаништха, бывает трех типов в зависимости от специфики: «перепрыгивающий» и т. д.

Из них «перепрыгивающим»² называется тот, кто, смешав в этом мире [все] дхьяны и вкусив аромат лишь первой из них, рождается среди богов [класса] Сонмище Брахмы³ вследствие утраты трех [более высоких дхьян]. Смешав [уже здесь] — благодаря прежней йогической практике — четвертую дхьяну и закончив свое существование [в этой божественной сфере], он рождается затем среди [богов] Акаништха⁴.

Поскольку он не погружается в промежуточные [сферы психокосма, как бы «перепрыгивая» через них]⁵, то и получает наименование «перепрыгивающий» (букв.: прыгун).

«Перепрыгивающим половину [ступеней]»⁶ называется тот, кто, родившись после [сферы богов Сонмище Брахмы] среди богов сферы Чистых местопребываний⁷ и перепрыгивая с одной ступени на другую, достигает [неба] Акаништха.

Однако благородный не рождается среди [богов класса] Великих Брахманов, поскольку [их сфера] есть место ложных воззрений и поскольку они имеют единственного [верховного] главу⁸.

«Ушедший отовсюду»⁹ — [тип йогина], который, пройдя все другие сферы [мира форм], входит в [сферу богов] Акаништха¹⁰.

Анагамин («тот, кто не возвращается») никогда не рождается во второй раз в сфере своего [предыдущего] рождения ввиду своих особых достижений¹¹. И так его свойство невозвращения обретает полноту и законченность, ибо он больше не возвращается туда, где родился, или в более низкую сферу¹².

Так следует трактовать [тип индивида], идущего к [небу] Акаништха при пребывании в комбинированной (смешанной) дхьяне.

От него

отличен идущий к Вершине существования.

«Устремленный ввысь», дхьяна которого не бывает смешанной, ставит своей целью [достижение] Вершины существования¹³. Вкусив аромат [других] ступеней сосредоточения сознания и рождаясь во всех других [божественных] местопребываниях — не вступая лишь в сферы Чистых, — он последовательно проходит [ступени мира] не-форм и, достигнув Вершины существования, обретает здесь полное освобождение.

В сущности, он следует путем абсолютного успокоения сознания, тогда как [индивид] первого типа придерживается пути истинного проникновения¹⁴.

Мы считаем¹⁵, что «устремленный ввысь» способен достичь полного освобождения также и в интервалах [«движения по пути», то есть еще до достижения неба Акаништха или Вершины существования]¹⁶. И действительно, свойство «иметь конечной целью» [небо] Акаништха или Вершину существования [свидетельствует лишь] об отсутствии какого-либо рождения после их достижения, как и свойство рождать самое большее семь раз для «вступившего в поток»¹⁷.

Таковы пять типов анагаминов, принадлежащих к миру форм.

*Другой, идущий к миру не-форм, — четырех
типов.*

Другой — это анагамин, идущий к миру не-форм. Не испытывающий влечения к миру форм и закончивший здесь свое существование, он рождается среди [сущест]в мира не-форм. В свою очередь, он бывает четырех типов ввиду различения по способу обретения полной нирваны: при рождении и т. д.¹⁸

Таким образом, насчитываются шесть типов анагаминов.

От них

отличен тот, кто достигает Нирваны здесь¹⁹.

Отличен тот, кто достигает Нирваны здесь, то есть в этом рождении. Он представляет собой седьмой тип — тот, кто обретает полное освобождение в данном существовании²⁰.

[В сутрах],

*39.однако, упоминаются девять принадлежащих
к миру форм вследствие различения трех
типов в [каждой из] трех.*

Однако вследствие разделения [каждой из] трех групп анагаминов на три типа насчитываются девять [типов] анагаминов, принадлежащих к миру форм.

— Каковы же эти три [группы]?

— [Достигающие Нирваны] в промежуточном существовании, при рождении и устремленные ввысь¹.

— А как [производится разделение на три типа?]

— Согласно трем примерам, [известным из сутр]². Достигающие Нирваны в промежуточном существовании обретают полное освобождение быстро, не очень быстро, в течение долгого времени³. Достигающие Нирваны при рождении [также трех типов]: сразу после рождения, с приложением усилий, без приложения усилий⁴. Эти три типа [благородных личностей] называются «достигающие Нирваны при рождении» потому, что полное освобождение они обретают уже будучи рожденными. Наконец, «устремленные ввысь» различаются как «перепрыгивающие»⁵ и т. д.

Либо же троичность всех трех [групп анагаминов обусловлена быстротой обречения] освобождения: быстро, не очень быстро, в течение долгого времени.

*С другой стороны, их различие зависит
от различия деятельности, аффектов
и психических способностей.*

С другой стороны, различие этих трех или, соответственно, девяти [типов] анагаминов обусловлено различием их деятельности, аффектов и психических способностей.

Три [типа анагаминов различаются] в отношении накопления плодов (следствий) кармы⁶, которые должны быть изведаны в процессе вступления в существование⁷, уже после рождения или в отдаленном будущем⁸; в отношении активности аффектов — соответственно: слабой, средней, сильной; в отношении психических способностей: высокоразвитых, средних, слабых.

Каждый [анагамин относится к одному] из этих девяти типов; отсюда и его особенность. У первых трех она обусловлена различием [силы] аффектов и психических способностей, как [об этом говорилось] выше. У последних трех она обусловлена различием деятельности, [следствие] которой должно быть изведено в будущем⁹.

Таким образом, существуют девять типов анагаминов в зависимости от девяти категорий аффектов и психических способностей¹⁰.

— Но почему тогда в сутре говорится о семи формах существования достойных личностей¹¹?

*40. В связи с неразличением¹ [типов]
«устремленных ввысь» считается, [что]
есть] семь достойных форм существования.*

«Устремленный ввысь» — тот, кто характеризуется непрерывным стремлением к движению вверх².

В сутре названы семь форм существования без указания [каких-либо] различий в случае последней³.

— Но почему именно эти [семь] являются формами существования достойной личности, а не другие формы существования обучающихся⁴?

— Только те, кто обладают этими формами существования, ведут достойный образ жизни, совершая благие деяния; они не причастны к неблагому и недостойному⁵. Для обретших эти формы существования нет движения вспять⁶. Однако к другим сказанное не относится. Поэтому

*вследствие достойного образа жизни
и отсутствия недостойного, а также
невозвращения туда, откуда ушли, они,*

а не кто-либо другой, и представляют семь форм существования достойной личности.

Что касается сказанного в сутре: «Что такое “достойная личность”? Обучающийся, наделенный истинным воззрением. . . » и далее по тексту⁷, то свойство достойной личности спорадически⁸ возникает и у других: вследствие обретения самоконтроля, что делает абсолютно невозможным совершение пяти видов грехов, или, по большей части⁹, отказа от неблагого. Однако здесь имеются в виду те, кто [обладают этим свойством] независимо от обстоятельств¹⁰.

— Существует ли упомянутое выше различие¹¹ для анагамина с переходным типом рождения¹²?

*41. Благородный, имеющий переходный тип
рождения в чувственном мире,
не переходит в другие сферы существования.*

Благородный, [ставший анагамином] вследствие переходного типа рождения в чувственном мире, не переходит в другую сферу существования, поскольку, обретя плод невозвращения, он достигает полного освобождения в данном рождении¹.

Однако в случае переходного типа рождения в мире форм он иногда переходит в сферы мира не-форм уже как «устремленный ввысь», в пределе — до Вершины существования.

— Но как тогда [понимать] сказанное Шакрой: «... у меня, утрачивающего [статус архата] в конце [человеческой формы существования], следующее рождение будет среди богов, известных как Акаништха»²?

— Вайбхашики считают, что [это сказано] по причине незнания Абхидхармы³, а Бхагаван, чтобы порадовать освобождающегося от оков, [не стал опровергать Шакру]⁴.

*Ни он, ни рожденный в более высокой сфере
не подвержены деградации или изменению
психических способностей.*

Ни он, [анагамин] при переходном типе рождения в чувственном мире, ни благородный, рожденный в более высокой сфере существования, не трансформируют свои психические способности и не деградируют в каком-либо отношении⁵.

— Почему не допускается [возможность] изменения психических способностей и деградации благородной личности с переходным типом рождения или вошедшей [в божественные сферы] мира форм либо мира не-форм?

— Потому что такого не бывает.

— По какой причине?

— В силу того что благодаря пребыванию [сначала в одной, а затем] в другой форме существования возникает состояние высшей зрелости психических способностей и в силу обретения особого телесного субстрата⁶.

— А почему обучающийся, не отрешенный от страстей [чувственного мира]⁷, не достигает состояния полного освобождения в промежуточном [существовании]?

— Потому что он не может реализовать Путь, ибо еще не стал его «победителем»⁸, и потому что его аффективные предрасположенности не достигли максимальной [степени] ослабленности.

Однако вайбхашики полагают, что [невозможность этого] обусловлена крайней трудностью преодоления чувственного мира. Такому [адепту] предстоит сделать еще очень многое, а именно: устранить неблагое аффекты [чувственного мира], неопределенные аффекты [мира форм и мира не-форм], обрести два или три плода религиозной жизни и преодолеть все три сферы существования. [Понятно, что обучающийся], находясь в состоянии промежуточного существования, не способен все это осуществить⁹.

— Как было сказано выше: «При смешанной (комбинированной) дхьяне он идет к [небу] Акаништха»¹⁰. Какая дхьяна смешивается в первую очередь¹¹?

42. Сначала смешивается четвертая дхьяна.

Она является наиболее эффективной из всех [способов]¹ сосредоточения сознания, будучи высшей из «легких путей»². Смешивается она следующим образом. Архат или анагамин достигает четвертой дхьяны, чистой, [то есть свободной от притока аффектов], и связанной со свободным течением [состояний сознания]³. Затем, выйдя из нее, он вновь возвращается в ту же [дхьяну], но загрязненную [притоком аффектов] и связанную с непрерывным течением [состояний сознания]. После этого он опять [входит] в чистую дхьяну. И так продолжается постепенное уменьшение [количества] состояний сознания до тех пор, пока, как считают вайбхашики, [йогин] не входит в состояние сосредоточения, включающее два чистых момента [сознания],

затем — [в состояние сосредоточения, включающее] два загрязненных [момента сознания], после чего — вновь [в состояние сосредоточения, включающее] два чистых. Это — начальная стадия⁴ смешения.

Завершение — вследствие смешения моментов,

когда [йогин] непосредственно после чистого момента актуализирует загрязненный [момент сознания], а после загрязненного — чистый. И так вследствие смешения одного загрязненного момента сознания с двумя чистыми процесс смешения [дхьяны] приходит к завершению⁵. Так считают вайбхашики.

Два [первых] момента подобны беспрепятственному пути, третий — пути освобождения⁶.

Смешав подобным образом четвертую дхьяну, [благородные] затем благодаря ее силе смешивают и остальные.

Впервые [индивид] смешивает дхьяну в чувственном мире — на трех континентах; затем, при оставлении его — в мире форм. Однако, [с нашей точки зрения], смешение моментов — [одного загрязненного с двумя чистыми]⁷ — невозможно ни для кого, за исключением Будды. Поэтому смешение дхьяны обретает завершенность [только в том случае, когда индивид] входит в три состояния самопогружения сознания, непрерывность которых он может продлевать по своему желанию. [Как это достигается], мы увидим в дальнейшем⁸.

— С какой целью [благородный] смешивает дхьяну?

*С целью [нового] рождения, [достижения]
счастливого состояния, а также из страха
перед аффектами.*

Благородные смешивают дхьяну по трем причинам.

Анагамины, обладающие высокоразвитыми способностями, — с целью [следующего] рождения в «чистых местопребываниях»⁹ и с целью обретения счастливого состояния (блаженства) в данной жизни¹⁰. [Анагамины] со слаборазвитыми способностями — также и из страха перед аффектами, и с целью уйти от йогического сосредоточения, связанного с наслаждением¹¹, чтобы не утратить [обретенный] статус.

Архаты с высокоразвитыми способностями — с целью [обретения] счастливого состояния в данной жизни; со слаборазвитыми способностями — из страха перед аффектами, чтобы не утратить [обретенный] статус.

Далее. Почему существуют только пять видов рождений среди [богов], имеющих «чистые местопребывания»¹²?

Поскольку упомянутая выше четвертая дхьяна, для которой характерна практика смешения [состояний сознания],

*43. бывает пяти типов, то существуют
именно пять рождений [в сфере] «чистых
местопребываний».*

Эта практика смешения (чередования) [состояний сознания] при йогическом сосредоточении бывает пяти типов вследствие различения ее по модальности как слабой, средней, сильной, более сильной и самой сильной¹.

При первом типе [практики] актуализируются три состояния сознания: незагрязненное, загрязненное [и снова] незагрязненное².

При втором — шесть³; при третьем — девять; при четвертом — двенадцать и при пятом — пятнадцать.

Их плод (результат), соответственно, — пять «чистых местопребываний». Рождение в них обусловлено силой загрязненного [притоком аффектов и актуализируемого в процессе практики смещения] состояния сознания⁴.

Согласно другой точке зрения⁵, пять [видов рождений] обусловлены доминированием одной из пяти психических способностей — веры и прочих.

*Анагамин, который достиг прекращения
[сознания], называется «видящий телом»⁶.*

Тот, кто обретает состояние прекращения [потока сознания], и есть *достигающий прекращения*. Анагамин, к какому бы [личностному типу] он ни относился, при достижении самопогружения [сознания, приводящего к его] остановке, называется «видящий телом», так как воспринимает («видит») непосредственно телом [ту] дхарму, которая подобна Нирване⁷.

— Почему он ее воспринимает непосредственно телом?

— Потому что при отсутствии сознания [это видение] возникает, опираясь на тело. [Таково толкование, выдвигаемое вайбхашиками].

Однако правильным было бы следующее [объяснение]⁸. Выходя из такого [состояния прекращения потока сознания, анагамин] обретает полностью осознаваемый телесный покой⁹, который прежде был недостижим. Отсюда у него и появляется мысль: «Поистине, сосредоточение остановки [сознания] — это покой, поистине, сосредоточение остановки подобно Нирване!» И так этот покой воспринимается им непосредственно телом. Восприятие есть предъявление, «делание наличным»¹⁰ вследствие прямой, неопосредованной реализации как самого обретения [полного телесного покоя], так и знания, [сопровождающего этот телесный покой]¹¹.

— В сутре сказано: «Существуют восемнадцать [классов] обучающихся». Почему среди них не упомянут «видящий телом»¹²?

— Потому что для этого нет оснований.

— А каково основание?

— Три чистых наставления¹³ [относительно нравственности, интеллекта и мудрости] и их плод¹⁴. Соответствующая классификация обучающихся [и основывается] на их различении. Что касается сосредоточения остановки [сознания], то оно не является ни обучением, ни его плодом. Поэтому [анагамин, о котором говорилось выше], и не был упомянут как отдельный [тип] обучающихся на том лишь основании, что он практикует такое [сосредоточение]¹⁵.

Такова классификация анагаминов в грубом [то есть первом] приближении. Однако при тонком (детальном) анализе¹⁶ они разделяются на тысячи [типов].

Так, [анагамин], достигающий полного освобождения в промежуточном существовании, бывает трех типов в зависимости от ступеней [йогического сосредоточения]; шести типов — в зависимости от [силы] психических способностей — малой, средней, большой; четырех типов — в зависимости от принадлежности к [соответствующему] семейству (готре) — утрачивающий свой статус¹⁷ и другие; шестнадцати типов — в зависимости от местопребываний, [к которым он устремлен, находясь в промежуточном состоянии]¹⁸; тридцати шести типов — в зависимости от отрешен-

ности от соответствующей ступени существования. [Другими словами, анагамин, обретающий полное освобождение в промежуточном существовании, может быть] связан всеми оковами в мире форм либо свободен от одной, двух и т. д. вплоть до восьми категорий [аффектов] в первой дхьяне. То же самое и в трех остальных дхьянах. Таким образом, насчитывается четыре группы по девять типов в каждой, то есть всего тридцать шесть.

Сюда же относится тип анагамина, освободившегося от девятой (последней) категории аффектов четвертой дхьяны, который связан всеми оковами мира не-форм. Он исключен из рассмотрения как «идущий к миру форм», поскольку выше этого мира промежуточное существование невозможно¹⁹.

Итак, вследствие различения по местопребываниям, семействам (готрам), отрешенности [от аффектов] и силе психических способностей насчитываются две тысячи пятьсот девяносто два [типа анагаминов, достигших полного освобождения в промежуточном существовании].

— Откуда получается [это число]?

— В каждом местопребывании — шесть семейств. В каждом из семейств — девять типов [благородных] личностей: тот, кто связан всеми оковами, и т. д., заканчивая тем, кто освободился от восьмой категории [аффектов]. В итоге получается шесть девяток, то есть пятьдесят четыре. Умножая это число на число соответствующих местопребываний, то есть шестнадцать, получаем восемьсот шестьдесят четыре.

Далее, вследствие различения психических способностей по трем качествам²⁰ — слабые, средние, сильные — получаем две тысячи пятьсот девяносто два. Для равномерного подсчета по дхьянам, [с тем чтобы в каждой из четырех дхьян было по девять типов], тот, кто освободился от девяти категорий аффектов более низкой ступени йогического сосредоточения, рассматривается как «связанный всеми оковами» на следующей ступени²¹.

То, что говорилось по поводу [анагамина], достигшего полного освобождения в промежуточном существовании, в равной степени относится и к остальным четырем типам, заканчивая «устремленным ввысь». Таким образом, всего насчитываются двенадцать тысяч девятьсот шестьдесят [типов анагаминов, идущих в мир форм. Аналогичным образом рассчитывается и число типов анагаминов, идущих в мир не-форм]²².

*44. Вплоть до уничтожения восьмой части
[аффектов] Вершины существования
[он] — претендент на архатство¹.*

Здесь имеется в виду анагамин. Начиная с момента отрешения от первой категории [аффектов] первой дхьяны и вплоть до устранения восьмой категории [аффектов] Вершины существования, он, этот анагамин, является претендентом на статус архата,

а также и девятой на беспрепятственном пути.

На беспрепятственном пути², [обеспечивающем] уничтожение также и девятой категории [аффектов] Вершины существования, он по-прежнему остается претендентом на статус архата.

И он подобен алмазу.

Этот беспрепятственный путь называется «сосредоточение, подобное алмазу»³ — вследствие отсеечения всех аффективных предрасположенностей. В действительности, однако, он отсекает не все [предрасположенности], так как некоторые из них были отсечены ранее. Но он обладает способностью отсечь все без исключения, ибо является самым эффективным из беспрепятственных путей.

Как известно, существует большое разнообразие [сосредоточений], подобных алмазу⁴. При опоре на предварительную ступень сосредоточения⁵ — их восемь, связанных [с каждым из четырех] аспектов последующего знания о страдании и возникновении [страдания], имеющих своими объектами, соответственно, страдание и возникновение, свойственные Вершине существования⁶.

Восемь, связанных [с каждым из четырех] аспектов дхармического знания о прекращении [страдания] и пути⁷.

Четыре [сосредоточения сознания], связанных [с каждым из четырех] аспектов последующего знания о прекращении [страдания] и имеющих своим объектом прекращение страдания в первой дхьяне и т. д. [применительно к каждой последующей дхьяне], заканчивая четырьмя [сосредоточениями], имеющими своим объектом прекращение [страдания] на Вершине существования.

Четыре [сосредоточения сознания], связанных [с каждым из четырех] аспектов последующего знания о пути, поскольку объект этого знания универсален⁸ [в отличие от последующего знания о прекращении страдания, которое различается в зависимости от ступеней сосредоточения]⁹.

Таким образом, [применительно к ступени «невхождения»]¹⁰ насчитываются пятьдесят два [вида сосредоточений сознания], подобных алмазу, которые различаются в зависимости от аспекта знания и своего объекта¹¹.

Те же самые [расчеты, приведенные в связи] со ступенью «невхождения», применимы [и к другим ступеням сосредоточения] до четвертой дхьяны включительно.

Применительно к Сферам бесконечности пространства, бесконечности сознания и к Сфере «ничто» насчитывается, соответственно, двадцать восемь, двадцать четыре и двадцать [видов сосредоточений сознания, подобных алмазу], поскольку в этих [Сферах] отсутствуют дхармическое знание и последующее знание, имеющие своим объектом прекращение [страдания] на более низкой ступени [сосредоточения]. Однако там существует [последующее знание, имеющее своим] объектом Путь как средство преодоления более низкой ступени ввиду наличия взаимной причинности¹².

Те [абхидхармики], которые считают, что последующее знание Пути, [подобно последующему знанию прекращения страдания], имеет своим объектом средство преодоления каждой ступени по отдельности, добавляют еще двадцать восемь, насчитывая в итоге восемьдесят видов сосредоточений, подобных алмазу, опирающихся на ступень «невхождения». Что касается Сферы бесконечности пространства и [двух] других, то в них [при такой интерпретации насчитывается, соответственно], сорок, тридцать два и двадцать четыре вида [сосредоточений, подобных алмазу].

При дальнейшем различении по семействам (готрам) и психическим способностям [число видов сосредоточений] будет еще выше¹³.

Что касается упомянутой выше девятой категории [аффектов] Вершины существования, которая устраняется посредством сосредоточения, подобного алмазу, то

*45. при достижении ее уничтожения
[возникает] знание об уничтожении.*

При достижении уничтожения девятой категории аффектов¹ рождается знание об уничтожении². Непосредственно после сосредоточения, подобного алмазу, возникает последний путь освобождения. Именно поэтому [путь], возникающий одновременно с достижением уничтожения всех притоков [какой-либо аффективности], есть знание об уничтожении, [обретаемое] впервые³.

Тогда он — «не нуждающийся в религиозном обучении», архат.

И тогда претендент на статус архата, при возникновении знания об уничтожении, становится «тем, кто более не нуждается в религиозном обучении»⁴, обладателем плода архатства. Он — «не нуждающийся в обучении», ибо для него больше нет необходимости стремиться к другому плоду [для себя]. Он — архат, поскольку действует [теперь], имея целью благо других⁵, и поскольку достоин почитания со стороны всех, кто подвержен страстям⁶.

Отсюда становится понятным, что семь [типов] благородных личностей, о которых говорилось выше, это «те, кто нуждается в религиозном обучении»⁷.

— Почему они — обучающиеся?

— Потому что их повседневная практика, имеющая целью прекращение притока [аффектов], состоит в постоянном соблюдении трех предписаний — относительно нравственного поведения, мыслей и мудрости⁸. По своей сущности эти [три дисциплинарных предписания] есть нравственность, йогическое сосредоточение и мудрость [как различение дхарм].

— А может ли обычный человек также быть обучающимся?

— Нет, поскольку он не познает [Благородные] истины в соответствии с тем, каковы они в действительности, а также может утратить [обретенное] при обучении⁹. Именно поэтому в сутре [и дается] повторяющееся объяснение¹⁰: «Он постоянно усваивает [все три] наставления, он постоянно их усваивает, о Шивака, поэтому он называется обучающимся». Тот, кто только усваивает и не утрачивает усвоенное, и есть обучающийся — так следует понимать ограничение смысла [слова «обучающийся»].

— Каким образом благородный, находящийся в естественном («природном») состоянии¹¹, неотступно практикует предписания?

— Вследствие внутренней предрасположенности¹², как путешественник во время остановки, или вследствие того, что обретение/обладание тремя предписаниями неотъемлемо от него¹³.

— Каковы же дхармы, [называемые дхармами] обучающегося?

— Чистые дхармы обучающегося¹⁴.

— Каковы дхармы тех, кто более не нуждается в религиозном обучении?

— Чистые дхармы необучающегося.

— Почему Нирвана не является [дхармой] обучающегося¹⁵?

— Потому что с ней связаны также как тот, кто более не нуждается в обучении, так и обычный человек. [Обычного человека связывает с Нирваной мирской путь]¹⁶.

— А почему [Нирвана] не является [дхармой] того, кто более не нуждается в обучении?

— Потому что с ней связаны также и обучающийся, и обычный человек.

Итак, существуют лишь восемь [типов] благородных личностей: четыре, претендующие на обретение плода, и четыре, пребывающие с плодом. Это, соответственно, тот, кто посвятил себя реализации плода вступления в поток, тот, кто вступил

в поток, [то есть следует путем Дхармы], и т.д. ... и, наконец, тот, кто претендует на обретение плода архатства, и архат. Номинально¹⁷ существуют восемь [типов благородных личностей], но реально их пять: первый — претендующий [на обретение плода] и четыре — пребывающие с [соответствующим] плодом, [то есть обретшие плод]¹⁸, поскольку остальные претенденты по существу не отличаются от тех, кто обладает [первыми] тремя плодами¹⁹. Так нужно понимать последовательность достижения религиозной цели.

Однако тот, кто освободился от многих страстей, и тот, кто [полностью] освободился от страстей чувственного мира²⁰, могут быть, встав на путь видения, претендентами на плод возвращения один раз и невозвращения, не будучи вступившим в поток и возвращающимся еще один раз²¹.

Как было сказано ранее, путь сосредоточения сознания бывает двух видов — мирской и сверхмирской²². Посредством какого из них обучающийся достигает отрешенности от разных [сфер существования]?

*Посредством сверхмирского — отрешение
от Вершины существования.*

Но не посредством мирского [пути].

— Почему?

— Потому что нет мирского пути, который был бы выше [Вершины существования], а также потому, что [путь] не может быть противоядием²³ от собственной ступени существования.

— Почему же он не является [таким] противоядием?

— Потому что к нему прилипают аффекты²⁴. А когда аффект прилипает к некой сущности, то она отнюдь не способствует его устранению, и наоборот, когда нечто служит противоядием от аффекта, то аффект не находит в нем подкрепления.

От других — двумя.

Отрешение от всех других сфер [психокосма], отличных от Вершины существования, осуществляется посредством мирского пути или же пути сверхмирского.

При этом

*46. для благородного при отрешении мирским
[путем] обладание разведением — двух
видов.*

У благородного, идущего к отрешенности от страстей мирским путем, возникают два вида обретения разведения [с аффектами] — мирское и сверхмирское¹.

*При сверхмирском — также, так [считают]
некоторые.*

При отрешении сверхмирским путем [происходит] то же самое — так считают другие [учителя].

— По какой причине?

*Потому что и при отказе [от этого пути]
связь с аффектами
[у него] отсутствует².*

Допустим, что у того, кто достигает отрешенности посредством благородного пути, не возникает обретения мирского разъединения [с аффектами]. В таком случае отрешенный от сферы «ничто» посредством благородного пути развивает³ свои психические способности, опираясь [на практику] йогического сосредоточения, и, вследствие полного отказа от прежнего пути⁴ и обретения только пути плода [анагамина с высокоразвитыми способностями], может и не обладать разъединением с аффектами более высоких ступеней существования. А при утрате такого [разъединения] он может вновь оказаться связанным с этими аффектами⁵.

47. Но при отсутствии связи [с аффектами он] подобен наполовину освобожденному от Вершины существования¹ [или] рождающемуся в более высокой сфере.

Однако и при отсутствии у такой² [благородной личности] обретения мирского разъединения [с аффектами] она не может быть связана с ними.

Например, у того, кто освободился от половины категорий [аффектов] Вершины существования³, безусловно, отсутствует обретение мирского разъединения с этими [аффектами, поскольку мирской путь их преодоления невозможен]⁴. Но и в случае утраты сверхмирского [обретения разъединения с аффектами Вершины существования] при совершенствовании психических способностей [посредством практики йогического сосредоточения] у него не возникает связи с этими аффектами⁵.

Точно так же и у обычного человека, рожденного в сферах более высоких, чем первая дхьяна, в результате утраты обладания разъединением с аффектами чувственного мира [никакой] связи с ними не существует⁶.

Таким образом, эта [аргументация] недоказательна⁷.

Далее. Посредством какой ступени [сосредоточения] достигается отрешение от [соответствующих] ступеней существования?

*Посредством чистого «невхождения»
— отрешение от всех⁸*

[ступеней] вплоть до Вершины существования⁹.

— Если некто достигает отрешенности от более низкой ступени существования, опираясь на предварительное сосредоточение сознания, то [следует ли считать, что] все его пути освобождения, подобно беспрепятственным путям, возникают из граничного сосредоточения¹⁰?

— [Учитель] говорит: нет.

— А как в таком случае?

*48. При победе над тремя ступенями
последний путь освобождения [возникает]
из дхьяны или граничного сосредоточения
сознания.*

Существуют девять ступеней рождения¹: [первая —] чувственный мир и [следующие] восемь — соответственно, [четыре] дхьяны и [четыре] сосредоточения мира не-форм.

Здесь победа над тремя ступенями² — отрешенность [от ступеней рождения/существования] до второй дхьяны включительно. В данном случае последний

путь освобождения возникает из предварительного сосредоточения сознания³ или из базовой дхьяны.

А выше — не из граничного сосредоточения.

Выше [этой отрешенности, то есть] победы над тремя ступенями, [последний путь освобождения возникает] только из базовой [дхьяны], но не из предварительного сосредоточения, поскольку психическая способность невозмутимости (равновесности)⁴ [на этих ступенях] является общей для всех.

Что касается [первых] трех дхьян, то, поскольку способности невозмутимости различаются здесь на базовом и предварительном [уровнях], не каждый может войти в базовую дхьяну, ибо совершенство психических способностей труднодостижимо⁵. Поэтому последний путь освобождения при отрешении от трех [первых] ступеней существования возникает из предварительного (граничного) сосредоточения⁶.

Выше было сказано: «Посредством чистого “невхождения”⁷ — отрешение от всех [ступеней существования]», однако ничего не сказано [об отрешении] посредством других [уровней сосредоточения]⁸.

Поэтому говорится:

*посредством восьми благородных [уровней] —
победа над собственной и более высокими
ступенями существования⁹.*

С помощью восьми чистых [уровней сосредоточения сознания] — базовых дхьян, промежуточной дхьяны и [трех сосредоточений] мира не-форм — [достигается] отрешение от собственной и более высоких ступеней существования, но не от более низкой, так как отрешение от нее [было достигнуто еще прежде].

При этом сверхмирские пути — как беспрепятственные, так и путь освобождения — развертываются как аспекты [Благородных] истин¹⁰, поскольку Истины выступают их опорой; это установленный факт.

*49. Пути освобождения, беспрепятственные
и мирские воплощают, соответственно,
аспекты покоя и прочего, грубости и т. д.*

Пути освобождения являются символами¹ покоя и т. д., а беспрепятственные пути — символами грубости² и прочего.

В соответствующей последовательности они

*имеют [своим] объектом более высокие и
низкие [сферы].*

Пути освобождения могут представлять³ более высокую сферу как [полный] покой, как [нечто] возвышенное, как выход [из круговорота бытия]⁴.

Беспрепятственные пути [могут представлять более] низкую сферу как грубое, как пребывание в несчастном состоянии, как толстую стену. Как грубое — потому что она лишена свойства [полного] покоя⁵ и требуется огромное усилие [для ее преодоления]; как пребывание в несчастном состоянии — потому что она лишена свойства возвышенности и является препятствием из-за [присущей ей] порочности⁶; как толстая стена — потому что она не позволяет выйти за свои пределы, как нельзя перебраться через [глухую] стену⁷.

Аспекты покоя, возвышенного, освобождения представляют их прямую противоположность.

[Теперь, когда] изучена эта попутно возникшая проблема⁸, необходимо рассмотреть следующее: что возникает после знания уничтожения [страдания]?

*50. Если [архат] неколебим, то из знания
уничтожения [рождается] знание
невозникновения.*

Если архат обладает свойством неколебимости¹, то у него непосредственно из знания уничтожения² рождается знание невозникновения [будущих аффектов]³.

*Если нет — то знание уничтожения
или воззрение «того, кто не нуждается
в обучении».*

Если же он не обладает свойством неколебимости, то из знания уничтожения у него рождается только знание уничтожения или истинное воззрение «того, кто больше не нуждается в религиозном обучении»⁴, но не знание невозникновения, ибо [такой архат] может утратить свой статус⁵.

— А что, оно не возникает у того, кто обладает свойством неколебимости?

Оно — у каждого архата.

У обладающего свойством неколебимости иногда из знания невозникновения рождается такое же знание невозникновения, иногда — истинное воззрение⁶.

— Выше говорилось о четырех плодах. Плодами чего они являются?

— Они — плоды монашества⁷.

— Что такое «монашество»?

51. Монашество есть чистый путь,

то есть монашество — это путь без притока аффектов. Благодаря ему становятся *шраманой*, ибо он уничтожает аффекты¹. Как сказано в сутре: «Он называется шрамана, так как у него или им разного рода греховные и неблагие дхармы полностью успокоены...»².

Обычный человек не может быть шраманой в высшем смысле, поскольку он [никогда] не достигает полного умиротворения.

Далее, этого монашества

плод — причинно-обусловленный и абсолютный³.

Плоды монашеского образа жизни бывают причинно-обусловленными и необусловленными (абсолютными). В сутре говорится о четырех [таких плодах]⁴.

Но, с другой стороны,

их — восемьдесят девять.

Каковы же они?

Путь освобождения вместе с разрушениями⁵.

[Насчитывается] восемь беспрепятственных путей для устранения [аффектов] посредством видения [Благородных истин] и восемь путей освобождения для устранения [аффектов] благодаря практике созерцания; каждый из них [используется] для устранения девяти категорий аффектов на девяти ступенях существования⁶. Столько их и существует⁷.

При этом беспрепятственные пути [характеризуют] монашеский образ жизни, а пути освобождения — причинно-обусловленные плоды монашества, представляя собой его естественный («естественно вытекающий»)⁸ плод и плод «мужественной деятельности»⁹.

Абсолютные¹⁰ плоды монашества — полное уничтожение этих аффектов.

Отсюда и насчитывается восемьдесят девять плодов¹¹, [то есть результатов монашеского образа жизни].

— Но в таком случае возникает необходимость дополнить¹² сказанное Буддой.

— Вовсе нет. Хотя и существует большее количество плодов,

*52. однако установлено [только] четыре
плода вследствие соединения пяти причин.*

Согласно вайбхашикам¹, Бхагаван определил в качестве плодов только те состояния на пути устранения [аффектов], в которых объединяется действие пяти причин.

— Каковы эти пять [причин]?

*В плоде [слиты воедино] отказ от прежнего
[пути], обретение другого пути,
присоединение [полного] исчерпания²,*

*53. обретение восьмеричного знания, а также
постижение шестнадцати аспектов.*

Отказ от прежнего пути — вследствие оставления пути претендента [на плод].

Обретение совершенно нового пути — вследствие достижения плода¹.

Присоединение полного исчерпания — вследствие обретения [дхармы] единого обладания² всеми [видами уничтожения аффектов].

Одновременное обретение восьми знаний: четырех видов дхармического знания и [стольких же видов] последующего знания³.

Постижение шестнадцати аспектов — [постижение] всех аспектов невечного и т. д.

Эти пять причин⁴ присутствуют в каждом из плодов.

— Если [только] чистый путь есть монашеский образ жизни, то почему два плода⁵, обретенных посредством мирского пути, [также] принято считать плодом монашеского образа жизни⁶?

*— То, что обретено посредством мирского
[пути], есть плод вследствие смешанного
характера⁷ и опоры на чистое обладание.*

Отвержение⁸ как плод возвращения еще один раз или как плод невозвращения есть не только плод (результат) мирского пути.

— А чего еще?

— [Оно есть] также плод пути видения. Отвержение здесь имеет смешанный характер, поскольку составляет неотъемлемую часть плода каждого [из двух путей; это] — обретение единого разъединения [с аффектами]⁹.

Именно поэтому и было сказано в сутре: «Каков плод возвращения еще один раз? — Это избавление от трех оков и ослабление страсти, ненависти и невежества¹⁰. — Каков плод невозвращения? — Это отвержение пяти оков, привязывающих к низким состояниям существования»¹¹.

Кроме того, отвержение поддерживается (подкрепляется) [дхармой] обладания чистым разъединением [с аффектами], так как благодаря его силе утратившие [это качество] не подвержены смерти¹². Следовательно, плод монашеского образа жизни связан со смертью.

То, что было названо ранее монашеским образом жизни, есть

*54. то же самое, что и высшая брахманская
чистота и чакра Брахмы¹.*

Высшая брахманская чистота (брахманья), ибо она смывает все аффекты. Чакра Брахмы,

ибо приводится в движение Брахмой.

Бхагаван есть Брахма, так как он обладает высочайшей религиозной чистотой. Как сказано в сутре: «Этот Бхагаван есть Брахма», и еще: «Он пребывает в состоянии абсолютного покоя и удовлетворения»².

Эта его чакра — брахманская, ибо он приводит ее в движение³.

Однако колесо Дхармы есть путь видения.

Колесо — поскольку оно в постоянном движении⁴. Вследствие того что путь видения подобен в этом колесу, он [называется] колесо Дхармы (Дхармачакра).

— Почему он подобен колесу?

*Ввиду быстроты движения и т. д.,
[наличия] спиц и прочего⁵.*

Ввиду скорости движения, оставления [одного места] и перемещения [на другое]; ввиду завоевания еще не завоеванного и полного освоения завоеванного; ввиду подъема и спуска. Поэтому [сказано]:

*ввиду быстроты движения и т. д., ввиду
[наличия] спиц и прочего⁶.*

Благородный восьмеричный путь подобен колесу (чакре) — так считает бхаданта Гхошака.

Истинные воззрения, помышления, усилия, памятование подобны его спицам; истинные речь, деятельность, способ жизнеобеспечения подобны ступице, а истинное сосредоточение — ободу⁷. Таким образом, путь видения — это колесо Дхармы.

— Откуда это [известно]?

— Из сказанного: «Колесо Учения было приведено в движение», когда у благородного Каундиньи возник этот [путь видения]⁸.

— Почему же он [представляет собой] три поворота [колеса] и двенадцать аспектов?

— Вот Благородная истина страдания; далее, она должна быть полностью познана; она полностью познана — это три поворота. При каждом из них возникают⁹ [совершенное] зрение, чистое знание, «ведение»¹⁰, возникает разумение — это двенадцать аспектов¹¹.

Точно так же [следует рассматривать] каждую из [трех других Благородных] истин. Но ввиду тождественности троичности и двенадцатиричности [каждой из них] было сказано о трех поворотах и двенадцати аспектах¹². Это подобно наставлению о парных [категориях] и семи искусствах (умениях)¹³.

— Что такое парные категории?

— Глаз и цвет/форма, слух и звук ... и т. д., разум и дхармы.

Кроме того, этими тремя поворотами обозначаются, в принятом порядке перечисления, пути видения, сосредоточения сознания и необучения. Такова доктрина вайбхашиков.

— Если это так, то в таком случае именно путь видения и не будет представлять три поворота и двенадцать аспектов¹⁴. Почему же он определяется как колесо Учения? Под колесом Учения с его тремя поворотами и двенадцатью аспектами следует понимать [первую] проповедь Дхармы¹⁵.

— Почему три поворота?

— Вследствие тройственного подхода к Истинам.

— А почему двенадцать аспектов?

— Потому что [каждая из] четырех Истин рассматривается в трех аспектах.

[Относительно первого]: это — страдание, [его] возникновение, прекращение, путь [к прекращению страдания]; оно должно быть полностью познано, [возникновение] — устранено, [прекращение] — достигнуто, [путь] — реализован¹⁶. [И, наконец, третий аспект подхода: страдание] полностью познано, [возникновение] устранено, [прекращение] достигнуто, [путь] полностью пройден¹⁷.

Далее, приведение [колеса Учения] в движение есть его проникновение в поток сознания другого [индивида] для того, чтобы был понят его смысл¹⁸.

Или же [иное объяснение:] все благородные пути¹⁹ — это и есть колесо Учения, поскольку оно проникает в поток сознания множества людей²⁰, нуждающихся в наставлениях [Будды]. Благодаря тому что в потоке сознания других [индивидов] рождается путь видения, колесо Учения начинает вращаться, и поэтому говорится, что оно приведено в движение²¹.

— Какие плоды монашеского образа жизни достигаются в какой сфере существования?

55. В чувственном мире — обретение трех.

Только в чувственном мире, но не где-либо еще, [возможно] обретение трех [первых] плодов монашеского образа жизни¹.

Последнего — в трех.

Последний плод монашеского образа жизни — состояние архата; его обретение [возможно] в трех сферах существования.

Поскольку два [первых] плода обретаются [индивидом], который не отрешился от чувственного мира², то вполне понятно, что они не могут быть обретены в более высоких [мирах]³. Но почему там не достигается третий [плод]?

Выше отсутствует путь видения.

Выше чувственного мира не существует пути видения, а без него для [индивида], отрешенного [от чувственного мира], обретение плода невозвращающегося становится невозможным. Такова причина [недостижения третьего плода]⁴.

— Почему там не существует пути видения?

— Потому что в [мирах] не-форм нет слушания [Учения]⁵ и потому что [созерцание] не имеет своим объектом расположенные ниже сферы⁶.

Что касается мира форм, то [в нем не бывает пути видения],

*поскольку отсутствует беспокойство,
а также потому, что в каноне [сказано]:
«Здесь — усилие, там — завершение»⁷.*

Обычные люди, пребывающие в мире форм, всецело погружены в блаженство йогического сосредоточения и не испытывают какого-либо беспокойства (страха), поскольку [здесь] отсутствует чувство страдания. А не будучи ему подверженным⁸, невозможно обрести благородный путь. Такова [подразумеваемая] логическая связь.

Кроме того, в каноне⁹ сказано: «У пяти [типов] личностей — начиная с тех, кто достигает Нирваны в промежуточном состоянии, и кончая устремленными ввысь — усилие, предпринятое здесь, имеет завершение там». Предпринятое усилие есть начало практикования пути, ибо [последнее] представляет собой средство достижения Нирваны.

— Как было сказано выше: «Если [архат] неколебим, то из знания уничтожения [рождается знание] невозникновения»¹⁰. В таком случае получается, что между архатами существует различие?

— Да, оно существует.

56. Известны шесть [типов] архатов.

В сутре¹ были названы шесть типов архатов: те, кто могут отпасть [от обретенного статуса]², те, кто обладают волей [к прекращению существования]³, те, кто способны сдерживать (держат под контролем) [свои мысли]⁴, те, кто обладают свойством неизменной устойчивости⁵, те, кто способны к [дальнейшему] проникновению⁶, и те, кто обладают свойством неколебимости⁷.

*Пять из них возникают из привязанности
к вере⁸.*

За исключением тех, кто обладают свойством неколебимости, другие пять прежде следовали безраздельным путем веры.

Их освобождение — неокончательное.

Следует иметь в виду, что освобождение сознания у них неокончательное⁹, [оно достигается только по временам] и очень дорого (желанно)¹⁰, ибо его необходимо постоянно оберегать. Поэтому [пять первых типов архатов] называются неокончательно освобожденными¹¹. Они — и освобожденные, и, в то же время, зависящие в этом от обстоятельств; они — «достигающие освобождения время от времени». Отсюда их наименование, поскольку [в сложном слове] опущен средний компонент, как, например, в слове «горшок масла» [вместо] «горшок, наполненный маслом»¹².

Актуализация йогического сосредоточения у них зависит от соответствующих обстоятельств — пищи¹³, отсутствия болезни, особого места.

У неколебимого — неколебимо¹⁴.

Однако у [архата], обладающего свойством неколебимости, освобождение сознания неколебимо. Он [ни при каких обстоятельствах] не утрачивает [плод религиозной практики] ввиду невозможности отпадения [от обретенного статуса].

57. Поэтому он — окончательно освобожденный¹.

Именно поэтому он и называется окончательно освобожденным, то есть он освобожден безусловно, вне зависимости от обстоятельств, поскольку способен актуализировать йогическое сосредоточение² по своему желанию.

Или, [согласно другому толкованию], неокончательное, зависящее от обстоятельств освобождение есть освобождение на время, а окончательное освобождение — это безусловное, абсолютное освобождение³. [Соответственно, то либо другое достигается] теми, кому свойственна неустойчивость или неколебимость, что зависит, [в свою очередь], от возможности или невозможности отпадения⁴.

*Он ведет свое происхождение от тех, кто
обрел истинные воззрения.*

[Последний тип архата] следует трактовать как обладающего свойством неколебимости, который еще прежде обрел истинные воззрения⁵.

— Эти шесть [типов] архатов принадлежат к соответствующим семействам (готрам) с самого начала или же [входят в них] впоследствии⁶?

*Некоторые [принадлежат]
к соответствующим семействам с самого
начала, другие входят в них в результате
очищения.*

Один уже с самого начала принадлежит к семейству тех [архатов], которые обладают сильной волей (побуждением) [к прекращению существования]⁷. Другой, будучи тем, кто прежде мог отпасть [от обретенного статуса], благодаря очищению (совершенствованию)⁸ психических способностей переходит [в семейство] обладающих сильной волей. Аналогичным образом следует трактовать [и другие типы архатов], кончая теми, кто перешел в естественное состояние неколебимости⁹.

Из них тот, кто характеризуется свойством отпадения, есть тот, кто может¹⁰ отпасть, [то есть утратить обретенный плод], и кто не обладает сильным волевым импульсом (побуждением) и [некоторыми] другими дхармами¹¹.

Характеризующийся [сильным] волевым импульсом (побуждением) — тот, кто способен положить конец своему существованию¹².

Характеризующийся свойством сохранения — тот, кто способен уберечь [обретенный плод]¹³.

Тот, кто характеризуется неизменной устойчивостью, есть тот, кто при отсутствии сильной причины для утраты [обретенного плода], а также и без [необходимости его] защитить¹⁴ способен его закрепить (сделать устойчивым), то есть не утратить, но и не развить без приложения настойчивых усилий¹⁵.

Способный к проникновению — тот, кто способен «проникнуть», [то есть перейти в статус] неколебимого.

Обладающий свойством неколебимости — тот, кто не может отпасть, [то есть утратить обретенный плод]¹⁶.

Два первых [типа архатов], начиная еще с прошлого статуса обучающихся, лишены настойчивости (упорства) и рвения в своей религиозной практике¹⁷. Третий [тип] обладает настойчивостью в своих стремлениях, четвертый — необходимым рвением (ревностностью). Пятый [тип архата] в своей практике обладает тем и другим, но его психические способности слабы. Шестой [тип] также обладает в [своей религиозной] практике¹⁸ тем и другим при высокоразвитых психических способностях.

[В реальности], однако, тот, кто характеризуется свойством отпадения, вовсе не обязательно утрачивает свой статус, и т. д. Точно так же и способный к проникновению не обязательно переходит [в статус неколебимого]. Они называются так ввиду сохраняющейся возможности этого¹⁹.

Рассматривая подобным образом [данную классификацию], можно прийти к заключению, что шесть типов архатов существуют в трех мирах²⁰. Для тех же, [кто придерживается теории, что архат] с необходимостью отпадает [от обретенного плода] и т. д., а также «проникает», все шесть [типов архатов существуют только] в чувственном мире, а в мире форм и в мире не-форм [могут пребывать лишь] те, кто характеризуется свойством неизменной устойчивости или неколебимости, поскольку в этих двух [мирах] нет ни деградации²¹, ни [прерывания существования] по собственной воле, ни [возможности] совершенствования психических способностей²².

— Далее. Какие из этих [архатов] и от чего отпадают?

— От плода и от семейства (готры).

*58. Четыре отпадают от семейства, пять —
от плода¹.*

Для четырех [типов архатов] — обладающих сильным волевым импульсом (побуждением) и других — [возможно] отпадение от семейства (готры). Однако [первый тип —] тот, что обладает свойством отпадения [от обретенного плода], — не отпадает от своего семейства².

Пять [типов архатов] — обладающие свойством отпадения и прочие — [могут] отпасть от [обретенного] плода, однако у них

нет [отпадения] от первого³.

Тот, кто [принадлежал] к своему первому семейству (готре), от него не отпадет, поскольку закрепился [в нем] посредством пути обучающегося или пути завершившего обучение⁴. Обучающийся не отпадает от своего семейства ввиду закреплённости в нем посредством мирского или сверхмирского [пути]. Однако он может отпасть от [семейства], которое он обрел впоследствии, благодаря очищению (совершенствованию) [своих психических способностей]⁵.

Тот, кто [обрел] свой первый плод, также не отпадает от него. Именно поэтому не существует отпадения от плода вступления в поток⁶.

Если принять [сказанное выше] за основание⁷, то в таком случае устанавливается наличие трех возможностей для того, кто обладает свойством отпадения [от обре-

тенного статуса]: полное освобождение при сохранении [своего семейства]⁸, совершенствование психических способностей и [возвращение] в состояние ученичества [при утрате прежнего статуса].

Четыре [возможности] для того, кто обладает сильным волевым импульсом (побуждением) [к прекращению существования]⁹: те же самые три, [что и выше], и переход в семейство (готру) тех, кто обладает свойством отпадения.

Аналогичным образом следует рассматривать и три остальных [типа архатов], для которых существуют, соответственно, пять, шесть или семь [возможностей]; здесь к каждому из них последовательно присоединяется [возможность возвращения на предыдущую ступень].

Тот [архат], который, утратив [обретенный статус], вновь становится обучающимся, возвращается в семейство, [исходно бывшее] для него первым. В противном случае, [то есть если допустить, что] он мог обрести лучшее семейство, получалось бы, что он прогрессирует¹⁰, а не отпадает [от обретенного ранее плода религиозной практики].

— Почему не бывает утраты первых плодов¹¹?

— Ввиду отсутствия предметной опоры¹² [для аффектов], которые должны быть устранены благодаря видению [Благородных истин]. Ведь, [как известно], они развертываются, имея опорой [идею] «Я» (атмана)¹³, поскольку коренятся в ложной вере в реальность «личности». Но он, атман, в действительности не существует¹⁴.

— В таком случае они имеют в качестве опоры несуществующее¹⁵?

— Нет, [их] опора не бывает нереальной, поскольку объектами [для них] выступают [соответствующие] истины¹⁶, но это ложные объекты¹⁷.

— А какой аффект не является таковым?

— [Здесь] есть отличие. Так, вера в существование «Я» приписывает реальным вещам — материи и прочему — несуществующее свойство быть атманом («Я») как то, что контролирует их в качестве [субъекта], того, кто действует, чувствует и т. д.¹⁸

Привязанность к крайним точкам зрения и другие [ложные воззрения], согласующиеся в этом¹⁹ [с верой в существование «Я»], также имеют в качестве своей опоры то же самое [свойство быть атманом]²⁰, поэтому они называются беспредметными²¹. Однако устраняемые посредством практики йогического сосредоточения страсть, отвращение, гордыня и неведение проявляются только как переживание влечения, злобы, высокомерия и полного замешательства²² по отношению к материи и другим реальным сущностям. Поэтому они называются «имеющими предмет»²³. Этот [реальный объект] существует только как увиденное, услышанное и т. д., по отношению к которому и происходит развертывание [аффектов], но он не существует как атман и прочие нелепости²⁴. Так, например, у [каждого из аффектов], устраняемых посредством практики йогического сосредоточения, есть свой объект, определяемый как приятный или неприятный. Однако для [аффектов], устраняемых посредством видения [Благородных истин], нет [такого объекта, который имел бы] свойства атмана и прочего. Поэтому они и называются беспредметными.

Далее. У благородного²⁵, который не практикует постоянное размышление²⁶, вследствие утраты памятования возникает аффект; но у благородного, практикующего постоянное размышление, он не возникает. Это как в случае принятия веревки за змею²⁷. С другой стороны, для того, кто не практикует постоянное размышление, не свойственно возникновение веры в существование «Я» (атмана) и прочих [ложных воззрений], ибо [они возникают] вследствие рефлексии²⁸.

Таким образом, не существует [никакого] отпадения от [статуса, предполагаю-

щего] устранение аффектов, элиминируемых посредством видения [Благородных истин].

Точно так же не существует отпадения от статуса архата — так считают саутрантики²⁹. И для них это аксиома.

— Как это возможно?

— На основании агам (канонических текстов) и умозрения.

— Каким образом [это следует] из агам?

— Как сказано [в сутре]: «Безусловно отброшено только то, что отброшено благородной мудростью». Духовная реализация³⁰ первого и последнего плодов [достигается] только посредством благородной мудрости³¹.

И еще: «Что касается необходимости практикования неослабного внимания (бдительности), то я говорю, что его следует практиковать обучающемуся». Здесь ведь не говорится об архате.

Далее. «Я говорю, Ананда, что собственность и оказываемые почести³² создают препятствие и для архата». Здесь в сутре сказано только об отпадении от состояния блаженства в данной жизни³³.

[В сутре] сказано также: «Что касается неколебимого освобождения сознания³⁴, которое было реализовано физически³⁵, то я говорю, что его утрата невозможна ни при каких обстоятельствах».

— А если оно (освобождение) носит временный характер³⁶?

— Мы говорим то же самое. Однако необходимо проанализировать, [что представляет собой это временное освобождение сознания]. Является ли оно свойством архата или же [это просто уровни] дхьяны³⁷ (йогического сосредоточения)?

Сосредоточение сознания на уровне базовой дхьяны³⁸, актуализированное в [определенных] условиях, называется временным (ситуативным) освобождением³⁹. Оно называется также желанным (дорогим), ибо к нему стремятся вновь и вновь с целью [обрести] счастливое пребывание в этой жизни. Другие считают, что из-за его сладостности⁴⁰.

Напротив, освобождение как свойство архата, поскольку оно обретоно навсегда⁴¹, не может быть ситуативным (временным); оно не является также дорогим, поскольку его не ищут вновь и вновь. И если бы существовала возможность отпадения от статуса архата, то почему Бхагаван говорил только об утрате счастливое пребывания в этой жизни как высшего состояния сознания? Отсюда следует, что освобождение сознания каждого архата неколебимо.

Что касается утраты счастливое пребывания в этой жизни⁴², то один отпадает от него вследствие ошибки отвлечения (рассеяния) сознания в связи с собственностью или оказываемыми почестями: энергия [концентрации сознания] оказывается потерянной; это тот, у кого слабые психические способности⁴³. Другой же, обладающий острыми способностями, [это состояние] не утрачивает.

Из этих двух тот, кто теряет [состояние блаженства в этой жизни], и есть тот, кто характеризуется свойством отпадения, а тот, кто это состояние не теряет, характеризуется свойством неотпадения.

Аналогичным образом следует рассматривать [и другие типы архатов] — тех, кто обладает сильным волевым импульсом (побуждением), и прочих.

— Каково различие между тем, кто характеризуется свойством неотпадения, обладающим неизменной устойчивостью и неколебимым⁴⁴?

— Неотпадающий не нуждается в очищении (совершенствовании) [своих психических способностей. Они остры у него по самой его природе]⁴⁵, а неколебимый

относится к тем, кто испытывает потребность в совершенствовании. В какое бы специфическое состояние йогического сосредоточения оба они ни входили, они его не утрачивают.

Тот, кто характеризуется неизменной устойчивостью, не утрачивает только то качество, в котором он укоренен; однако он не может создать новое качество, а если и создает, то не бывает устойчивым в нем⁴⁶. Так определяется различие [между ними].

— [Но разве досточтимый Бхаутика⁴⁷ не утратил состояние архатства?]

— Досточтимый Бхаутика, будучи обучающимся, из-за чрезмерной склонности к наслаждениям и вялости психических способностей постоянно утрачивал состояние ситуативного освобождения. Однажды, проникшись отвращением к собственным [слабостям], он стал бить себя палкой⁴⁸, и вследствие полного безразличия к [своему] телу и жизни он обрел состояние архатства и конечное освобождение. Следовательно, он также не отпал от статуса архата⁴⁹.

Как сказано в «Дашоттара[сутре]»: «Есть одна дхарма, которую следует породить, — это ситуативное, желанное освобождение сознания. Есть одна дхарма, которую следует актуализировать, — это неколебимое освобождение сознания».

Если бы ситуативное и желанное освобождение сознания было бы состоянием архатства, то зачем тогда в этой сутре нужно было бы давать ему двойное название? А ведь нигде [в каноне] не сказано, что состояние архатства должно быть порождено.

— Что же в таком случае [о нем говорится]?

— Что оно должно быть актуализировано, «сделано наличным»⁵⁰. [Вы полагаете, что] оно должно быть порождено в случае обладания слабыми психическими способностями? Но что это означает? Если оно может быть порождено в этом случае, то оно может быть [порождено] и в других случаях. Более того, [если первое] заслуживает возникновения, то тем более его достойно другое⁵¹.

Следовательно, ситуативное освобождение не является состоянием архатства.

— Но почему тогда [в сутрах] говорится о ситуативном, [то есть достигаемом время от времени], освобождении архата?

— [Имеется в виду архат], у которого достижение самопогружения сознания (самадхи) из-за слабости психических способностей зависит от [благоприятствующих] условий. Противоположный [тип архата называется] освобожденным безусловно.

Кроме того, в «Абхидхарме»⁵² сказано: «Возникновение скрытой предрасположенности к чувственной страсти зависит от трех условий: 1) предрасположенность к чувственной страсти становится неустранимой при отсутствии ее полного познания; 2) активно проявляются дхармы, благоприятствующие взрыву чувственной страсти; 3) ментальная концентрация носит поверхностный характер»⁵³.

— На это можно возразить: [Здесь имеется в виду, что] возникновение [аффекта обусловлено] наличием полноты его причин⁵⁴. [Однако возможна и такая точка зрения, что чувственная страсть возникает и при отсутствии полноты причин, благодаря одной лишь силе внешнего объекта]⁵⁵.

— А что может возникнуть при отсутствии полноты причин⁵⁶?

— Это то, что следует из *агам* (канонических текстов). А как это [устанавливается] на основании умозрения⁵⁷?

— Если у такого-то архата появилось такое противоядие, благодаря которому аффекты «сделались абсолютно не способными к возникновению»⁵⁸, то как он может отпасть [от своего статуса]? А если [противоядие] не возникло, как он может стать «тем, у кого прекращен приток [аффектов]»⁵⁹? Если же приток аффектов

у него не прекращен [в том смысле, что они] не искоренены окончательно образом, существуя в форме своих семян⁶⁰, то как он может быть архатом⁶¹? Таков ход логического рассуждения.

— В таком случае оно должно быть отвергнуто на основании сутры «О сравнении с угольной ямой»⁶², где сказано следующее: «У того слушающего Учение благородного шраваки, который так и действует⁶³, который так и живет, даже при временной утрате памятования иногда возникают греховные, неблагойе помыслы»⁶⁴.

Этот [благородный шравака] здесь должен пониматься как архат, поскольку [далее в сутре] сказано: «В течение уже долгого времени его сознание устремлено к отчуждению⁶⁵ [от грехов]... устремлено к Нирване». Так по-другому называется [одна из восьми] «сил» архата, поскольку сказано: «Он охладел, отбросил все дхармы, которые служат опорой для загрязнения [сознания]»⁶⁶.

— Да, это именно так. Однако до тех пор, пока [предписанное Винаей] поведение не становится полностью контролируемым, у действующего таким образом [шраваки], находящегося на стадии обучения, могут возникать аффекты. Поскольку сказанное [в сутре] имеет в виду статус обучающегося, [а не архата], то нет никакой ошибки [в том, что] признается [его] отпадение от обретенного мирского пути и обоих плодов⁶⁷.

Вайбхашики, однако, считают, что [возможно] отпадение также и от статуса архата.

[Далее спрашивается]: существуют ли эти шесть семейств (готр) только у архатов, или же бывают и другие шесть семейств?

— [Существуют также]

*шесть семейств обучающихся и
неблагородных⁶⁸.*

И обучающиеся [Дхарме], и обычные люди [относятся к одному] из шести семейств, но шесть семейств архатов им предшествуют⁶⁹.

Однако

на [пути] видения нет совершенствования⁷⁰.

Совершенствование (развитие) психических способностей происходит вне пути видения, ибо на этом пути нет стадии подготовки⁷¹. Кто-то совершенствует свои способности, оставаясь обычным человеком, кто-то — уже следуя путем веры⁷².

Как говорится в сутре: «Что касается обретенных им четырех высших ментальных состояний блаженства в этой жизни⁷³, то я говорю, что любое из них может быть утрачено. Но что касается неколебимого освобождения сознания, реализованного им физически, то я говорю, что отпадение от него невозможно ни при каких обстоятельствах».

— Как [происходит] отпадение от состояния блаженства, [то есть счастливого пребывания] в этой жизни у того, кто обладает свойством неколебимости?

*59. Следует различать три вида отпадения:
от того, что было обретено,
от необретенного и от [объекта] наслаждения¹.*

Утрата обретенного — если [архат] утрачивает обретенные ранее духовные качества², [«отпадает» от них].

Утрата необретенного — если он не обретает качества, которое должно быть обретенно.

Утрата [объекта] наслаждения³ — если он не может реализовать обретенное ранее качество.

Из этих утрат

*последняя — у Учителя; у неколебимого —
также и средняя; все три — у остальных.*

У Будды — утрата только [объекта] наслаждения, но не [чего-либо] иного⁴. У неколебимого — та же [самая утрата], а также утрата необретенного вследствие необретенности дхарм выдающейся личности⁵.

У других архатов бывает также утрата обретенного.

Таким образом, утверждение, что у неколебимого [возможна] утрата блаженства, не противоречит сказанному в сутре⁶.

— Чистое освобождение каждого [архата] неколебимо. Но классификацию тех, кто обладает свойством неколебимости, [следует понимать] в соответствии с тем, что было сказано [нами ранее]. Поэтому она не может вызвать возражение. Так говорят последователи теории, отрицающей отпадение [от статуса архата]⁷.

Далее [спрашивается]: рождается ли вновь тот архат, который отпадает от [обретенного] плода?

60. Отпавший от плода не умирает¹.

Никто из отпавших от плода не умирает. Как сказано в сутре: «У благородного шраваки, о монахи, возможна легкая² утрата памятования, но он быстро, в тот же самый момент, стремится устранить ее, положить ей конец...»³.

Если бы это было не так, [то есть если бы отпавший от плода архатства рождался бы вновь], то религиозный образ жизни был бы ненадежным⁴.

И когда он отпадает от плода, то [по-прежнему]

не делает того, что не следует делать⁵

тем, кто пребывает с плодом. То есть, даже утратив плод, он не совершает деяний, противоречащих [статусу обладающего] плодом⁶. Это подобно тому, как герой, [получивший сильнейший удар], пошатывается, но не падает.

Далее. Сколько беспрепятственных путей и путей освобождения [предполагают] совершенствование психических способностей?

*Девять путей освобождения
и беспрепятственных [путей] у
неколебимого.*

Для того, кто способен осуществлять [дальнейшее] проникновение⁷, при вхождении в семейство (готру) неколебимых существует девять беспрепятственных путей и путей освобождения, как и у [обучающегося Дхарме], который обретает состояние архата⁸.

— Почему [это так]?

*Вследствие интенсивной практики*⁹.

Его семейство (готра) характеризуется вялыми психическими способностями, поэтому переменить его без [приложения] больших усилий невозможно: оно укрепляется с помощью как пути обучения, так и пути, на котором уже нечему учиться¹⁰.

*61. Для того, кто обрел истинные
воззрения, — по одному*¹.

Для того, кто обрел истинные воззрения, [то есть] для того, кто практикует интеллектуальное постижение, существует только один беспрепятственный путь и один путь освобождения². Однако подготовительный путь³ во всех случаях лишь один⁴.

По своей природе все эти беспрепятственные пути и пути освобождения

чистые, [то есть без притока аффектов].

Совершенствование психических способностей у благородных не[возможно] посредством загрязненного пути.

— У кого развиваются психические способности?

*Развитие у людей*⁵.

Развитие психических способностей [происходит] только у людей, но не у кого-либо еще, поскольку [в этом случае] утрата имеющегося статуса невозможна⁶.

Далее. Кто и опираясь на какие ступени существования развивает (совершенствует) свои психические способности?

*Тот, кто более не обучается, — опираясь
на девять ступеней,*

[а именно: предваряющую ступень] «невхождения»⁷, промежуточную [дхьяну], четыре базовые дхьяны и три [ступени созерцания мира не-форм],

обучающиеся — на шесть,

[опираясь на те же самые ступени], за исключением мира не-форм⁸.

— Почему так?

Потому что [обучающийся],

*62. который развивает [свои способности],
оставив [прежний] плод вместе
со специфичным [для него путем],
обретает другой*¹.

Совершенствующий свои способности [шравака], оставив плод и путь слабых способностей, специфичный для [такого] плода², с непреложностью обретает путь и плод семейства с острыми способностями. Но это не путь анагамина, относящийся к сферам мира не-форм. Причина именно в этом³.

Далее. Эти шесть [типов] архатов вследствие различия психических способностей бывают девяти [видов].

— Каким образом?

*Два [типа] будд и семь шраваков —
итого девять — обладают психическими
способностями девяти видов⁴.*

— Какие семь [шраваков]?

— Пять, первый из которых — тот, что обладает свойством отпадения [от достигнутого плода], и два типа неколебимых; они различаются [по способу обретения] этого семейства — благодаря совершенствованию [психических способностей] («прокаливанию огнем») или по факту рождения [в нем]⁵.

Два типа будд: Пратьекабудда и Будда.

Итак, вместе они представляют девять [типов благородных] личностей, поскольку различаются по типу психических способностей: слабые-слабые и т. д.⁶

Эти благородные личности распределяются по семи [классам]: 1) те, кто следует путем веры; 2) те, кто следует путем Дхармы; 3) те, кто предан вере; 4) те, кто обрел истинное воззрение; 5) те, кто может «свидетельствовать телом»; 6) те, кто достиг освобождения благодаря мудрости; 7) те, кто достиг освобождения посредством обоих [последних способов]⁷.

В свою очередь, они [представляют]

*63. семь [классов] личностей, выделяемых
на основании практики, психических
способностей, самопогружения сознания,
освобождения, того и другого¹.*

На основании практики: тот, кто следует путем веры, и тот, кто следует путем Дхармы². Первоначально опираясь на доверие к другим или неуклонно следуя Учению, [они затем переходят] к практике с ментальными объектами³.

На основании психических способностей⁴: тот, кто предан вере, и тот, кто обрел истинные воззрения. Обладая, [соответственно], слабыми и сильными психическими способностями, они преисполнены решимости, проистекающей из веры [в первом случае], и опираются на примат мудрости (различающее постижение) [во втором].

На основании самопогружения сознания⁵: тот, кто может «свидетельствовать телом», поскольку реализовал сосредоточение остановки (прекращение потока) [сознания].

На основании освобождения⁶: тот, кто достиг освобождения благодаря мудрости.

На основании самопогружения сознания и освобождения: тот, кто достиг освобождения посредством обоих способов⁷.

По наименованию это семь типов личностей.

Однако их шесть.

Однако в действительности⁸ их шесть,

*поскольку их по два [на каждом] из трех
путей.*

На пути видения [Благородных истин] — два типа личности: тот, кто следует путем веры, и тот, кто следует путем Дхармы.

На пути практики сосредоточения — также два: приверженный вере и тот, кто обрел истинные воззрения.

Наконец, на пути, где нечему больше учиться, [то есть на пути архата], также различаются два типа: достигающий освобождения ситуативно и полностью освобожденный.

С точки зрения психических способностей, тот, кто следует путем веры, бывает трех типов⁹. По принадлежности к соответствующему семейству (готре) — пяти типов¹⁰. С точки зрения пути, [он бывает] пятнадцати типов — в зависимости от пребывания в одном из восьми состояний принятия [Благородных истин] и семи состояний [дхармического знания]¹¹. С точки зрения отвержения (вайрагья) — семидесяти трех типов: [первый тип] — полностью опутанный всеми оковами [чувственного мира]¹², девять [типов] — в зависимости от [последовательного] отвержения [каждой из девяти категорий страстей] чувственного мира, и т. д. вплоть до отвержения [страстей] Сферы «ничто». С точки зрения физической опоры¹³, [то есть обладания соответствующим телом, тот, кто следует путем веры, может быть] девяти типов — в зависимости от рождения на одном из трех континентов, [за исключением Уттаракшу], и в одном из шести классов богов¹⁴.

Итак, на основании [различия] психических способностей, семейств, путей и отвержения ученые (пандиты) насчитывают 147 825 [типов тех, кто следует путем веры].

Аналогичным образом можно сосчитать [число типов] и других [благородных] личностей¹⁵.

— Кто такой тот, кого называют «освобожденный обоими [способами]»¹⁶, и кто такой тот, кто «освобожден посредством мудрости»¹⁷?

*64. Достигший прекращения — освобожденный обоими;
другой — [освобожденный]
посредством мудрости¹.*

Тот, кто достигает сосредоточения останковки [потока сознания]², есть тот, кто освобожден обоими способами, поскольку силой своей мудрости и йогического сосредоточения он обрел освобождение от аффективных препятствий и препятствий к освобождению³.

Другой — освобожденный посредством мудрости, так как благодаря силе мудрости он достиг освобождения только от аффективных препятствий⁴.

Как сказал Бхагаван: «Тот, кто уничтожил в этом мире пять аффектов, и они не могут захлестнуть его вновь, и есть совершенный ученик»⁵.

— Что делает ученика совершенным?

*Ученика называют совершенным из-за его
сосредоточения, психических способностей
и плода.*

Существуют три вида совершенства ученика: вследствие [обретенного] плода, вследствие психических способностей и вследствие йогического сосредоточения. [Совершенство] только вследствие обретенного плода свойственно анагамину, который относится к [классу] преданных вере⁶ и не может «свидетельствовать телом»⁷.

[Совершенным] вследствие психических способностей бывает только тот, кто обрел истинные воззрения⁸, но не отрешен от чувственного мира⁹.

[Совершенным] вследствие плода и психических способностей бывает только тот, кто обрел истинные воззрения, но не «свидетельствующий телом».

[Совершенным] вследствие плода и йогического сосредоточения бывает приверженный вере и «свидетельствующий телом».

[Совершенным] вследствие плода, психических способностей и йогического сосредоточения бывает обретший истинные воззрения и «свидетельствующий телом».

Совершенство только вследствие йогического сосредоточения или вследствие йогического сосредоточения и психических способностей без обретенного плода невозможно¹⁰.

*65. Совершенство того, кто более не нуждается
в обучении¹, — вследствие двух.*

[Имеется в виду]: вследствие психических способностей и вследствие йогического сосредоточения. Состояние «необучения более»² не может быть несовершенным в аспекте плода, поэтому совершенство с точки зрения обретенного плода не рассматривается как совершенство.

[Совершенство] освобожденного посредством мудрости, который не является освобожденным ситуативно³, [то есть в зависимости от обстоятельств, достигается] только благодаря психическим способностям.

[Совершенство] того, кто освободился от обоих препятствий и является свободным ситуативно, [достигается] только вследствие йогического сосредоточения.

[Совершенство] того, кто освободился от обоих препятствий и не является ситуативно освобожденным, [достигается] благодаря психическим способностям и йогическому сосредоточению.

Выше уже говорилось о множестве различий применительно к пути: пути мирской и сверхмирской, путь видения [Благородных истин], путь практики йогического сосредоточения, путь, на котором более нечему учиться, а также пути подготовки, беспрепятственный, освобождения и особый⁴.

— Если [говорить] кратко, то сколько существует видов пути?

*— Кратко, путь — четырех видов,
которые известны как особый, освобождения,
беспрепятственный, подготовительный.*

Подготовительный путь, или путь приложения усилий, — тот, непосредственно после которого возникает беспрепятственный путь⁵.

Беспрепятственный путь — путь, с помощью которого устраняются препятствия⁶.

Путь освобождения — это путь, который возникает впервые будучи свободным от препятствий, устраненных на предыдущем пути⁷.

Особый путь — путь, [качественно] отличающийся от всех предшествующих путей⁸.

— Но почему говорится «путь»⁹?

— Это и есть путь Нирваны, ибо движение к Нирване по нему и происходит, или же потому, что с его помощью [благородные] стремятся достичь Нирваны¹⁰.

— Но откуда у двух путей — освобождения и особого — свойство быть путем¹¹?

— Потому что они имеют родовое сходство¹² [с путями отвержения¹³ ввиду тождества опор, аспектов, отсутствия притока аффектов¹⁴. Однако они отличаются от этих путей] вследствие своего превосходства¹⁵, [поскольку имеют своими причинами все причины путей отвержения, а также и сами эти пути; кроме того, потому что с

их помощью] достигаются пути более высокого порядка¹⁶: [путь освобождения является необходимым условием для обретения нового беспрепятственного пути]. Или же потому, что [посредством обоих путей благородный] достигает «безостаточной» [Нирваны]¹⁷.

Далее, этот же самый путь называется достойным образом действий (поведения)¹⁸, ибо его наградой выступает Нирвана¹⁹. Существуют четыре таких достойных образа действий: трудный для того, кто обладает медленным пониманием, и трудный для того, кто обладает быстрым пониманием; также и легкий [образ действий] бывает двух видов.

Из них

*66. путь в дхьянах есть легкий образ
действий¹.*

Путь на четырех базовых ступенях йогического сосредоточения [мира форм] представляет собой легкий (приятный) образ действий, так как ввиду наличия [здесь всех] составляющих элементов² и полного равновесия спокойствия сознания и совершенного проникновения³ он не требует усилий⁴.

На других ступенях он трудный.

На других ступенях [сосредоточения сознания] — предварительной (граничной)⁵, в промежуточной дхьяне, [в сферах созерцания мира] не-форм — путь представляет собой трудный образ действий⁶, поскольку ввиду отсутствия там полноты составляющих элементов, нарушения равновесия между спокойствием сознания и совершенным проникновением он требует приложения [значительных] усилий. При слабой степени успокоения сознания на предварительной ступени сосредоточения и в промежуточной дхьяне проникновение [может быть] сильным, а в мире не-форм [— наоборот]⁷.

Далее, эти два образа действий

*при слабом интеллекте — для медленного
постижения, в противоположном случае —
для быстрого.*

У того, кто обладает слабыми психическими способностями, образ действий — легкий или трудный — медленное постижение⁸; для обладающего острыми психическими способностями — быстрое постижение.

Достойный образ действий [называется] «для медленного постижения», если при нем постижение происходит медленно. Соответственно [определяется] и быстрое постижение.

Или, [по другому толкованию], медленное постижение есть свойство тугодума⁹.

Далее. Путь, о котором говорилось выше, называется также «благоприятствующим просветлению»¹⁰. Существуют тридцать семь дхарм, благоприятствующих просветлению: четыре применения (постановки) памятования, четыре правильных усилия, четыре основы сверхъестественных (риддхических) способностей, пять нравственных способностей, пять сил, семь составных элементов просветления и восемь составных элементов Благородного пути¹¹.

В этой связи

67. два знания — уничтожения и
невозникновения — и есть просветление¹.

[Два чистых знания]: знание уничтожения (исчерпания) страдания и знание его невозникновения вновь — это и есть просветление, которое бывает трех видов ввиду различия достигающих его индивидов: просветление шраваков, просветление пратъяка[будд] и высшее совершенное просветление². Посредством двух этих знаний неведение устраняется полностью и без остатка³, и возникает истинное прозрение относительно того, что поставленная перед собой цель реализована и не осталось ничего, что еще должно быть сделано⁴.

*Вследствие полного соответствия
[просветлению] тридцать семь [дхарм]
есть благоприятствующие ему [условия].*

Ввиду полного соответствия просветлению⁵ тридцать семь [дхарм] являются условиями, благоприятствующими просветлению⁶.

По названию; в реальности — десять.

Все [условия], благоприятствующие просветлению, [представляют собой] десять реальных сущностей⁷.

— Какие десять?

68. Вера, энергия, памятование, мудрость,
сосредоточение сознания, радость,
невозмутимость, снятие напряжения,
нравственность и решимость¹.

Это и есть десять реальных сущностей.

— Почему это так?

Применение памятования есть мудрость²;

69. энергия получает название истинного
усилия, а основы сверхъестественных
способностей — сосредоточения¹.

Применение памятования, истинное усилие, основы сверхъестественных способностей по своей природе есть мудрость, энергия, йогическое сосредоточение. Отсюда пять реальных сущностей — вера, энергия, памятование, сосредоточение и мудрость — уже под собственными названиями² [образуют пять] нравственных способностей, или факторов доминирования в психике, и столько же одноименных сил.

Мудрость — это [четыре] применения памятования³, один составной элемент просветления — различение дхарм⁴ и один [составной элемент Благородного пути] — истинное воззрение.

Энергия — это [четыре] истинных усилия⁵, один составной элемент просветления — [под собственным названием], энергия и [один составной элемент Пути] — истинное старание.

Йогическое сосредоточение — это [четыре] основы сверхъестественных способностей⁶, сосредоточение сознания как один составной элемент просветления и [один из составных элементов Пути] — истинное сосредоточение.

Памятование — это памятование как один из составных элементов просветления и истинное памятование [как составной элемент Пути].

— Что еще остается неспецифицированным⁷?

— Из составных элементов полного просветления — радость, снятие напряжения⁸ и невозмутимость, [а из составных элементов Благородного пути —] истинная решимость и составляющие нравственности [— истинная речь, истинная деятельность и истинный образ жизни]⁹.

Таким образом, те [пять дхарм, перечисленных ранее], и эти пять составляют [в сумме] десять реальных сущностей, [известных как условия], способствующие просветлению.

Согласно вайбхашикам — одиннадцать, поскольку составляющие нравственности — две реальные сущности ввиду отсутствия различия между телесной и речевой деятельностью¹⁰.

Как было сказано: «Применение памятования и прочее по своей природе есть мудрость, энергия, йогическое сосредоточение». Здесь это следует понимать

*по главному значению; но все они есть
также и качества¹¹.*

Они называются так в соответствии с главным [значением] слова¹². Однако все они — применение памятования, истинное усилие, основы сверхъестественных способностей — есть [особые] качества, обретенные благодаря практике¹³.

— Почему энергия называется «истинное усилие»?

— Ею правильным образом приводятся в действие¹⁴ тело, речь и разум.

— Почему йогическое сосредоточение называется «основа сверхъестественных способностей»¹⁵?

— Потому что оно обладает свойством быть их опорой, то есть «обогащением»¹⁶ всеми благими качествами.

У тех же, кто говорит: «Риддхи — это именно йогическое сосредоточение, а жажда и прочее — его опора», в действительности получается тринадцать факторов просветления вследствие добавления [к списку из одиннадцати] еще жажды и сознания. Но это противоречит сутре: «Я дам вам, о монахи, необходимое разъяснение относительно сверхъестественных способностей. Итак, что такое риддхи? В этом случае монах обретает способность совершать разного рода магические операции. Будучи одним, он становится многими...» и так далее [по тексту сутры]¹⁷.

— Почему [вера и прочее] называются и нравственными способностями, и силами¹⁸?

— Вследствие их различия как слабых и сильных: [первые] могут быть разрушены, а [вторые] несокрушимы¹⁹.

— Чем обусловлена такая последовательность индрий?

— С целью обрести плод — [истинную] веру²⁰ — [благородный] предпринимает энергичные усилия.

У того, кто предпринимает энергичные усилия, устанавливается должное памятование. При установившемся памятовании ввиду отсутствия рассеянности внимания сознание становится сосредоточенным. Обладающий сосредоточенным сознанием познает все так, как оно существует в действительности²¹.

- На каких стадиях какие из этих факторов просветления преобладают?
- [Распределенные]

*70. по семи классам, они доминируют,
в указанной последовательности,
на [стадии] начинающего, в [состояниях],
ведущих к проникновению, в практике
сосредоточения и видения [Истин].*

На стадии начинающего¹ [доминирует] обращение к памятованию с целью тщательного контроля за телом, чувствами и т. д.

На [стадиях] обретения внутреннего тепла² вследствие увеличения энергии посредством «особого достижения»³ [доминируют] истинные усилия.

На [стадиях] «вершины»⁴ доминируют опоры сверхъестественных способностей благодаря вхождению в состояние, при котором не утрачиваются корни благого.

На [стадиях готовности] к принятию [Благородных истин]⁵ доминируют нравственные способности [веры и другие] вследствие полного контроля⁶ [над состояниями], которые более не утрачиваются.

На [стадиях обладания] высшими дхармами⁷ [доминируют пять] сил, поскольку они не могут быть сокрушены аффектами⁸ или другими мирскими дхармами.

На пути практики сосредоточения [доминируют] составные элементы просветления⁹ ввиду его близости к просветлению.

На пути видения [Истин] доминируют составные элементы [Благородного] пути, поскольку здесь все подчинено движению¹⁰, или же потому, что его проходят очень быстро.

Для установления последовательности перечисления сначала приводятся семь [составных элементов просветления], а затем восемь [составных элементов Пути]¹¹. При этом различие дхарм, [то есть мудрость], есть и просветление, и составной элемент полного просветления, а истинное воззрение — это и Путь, и составной элемент Пути.

Такова концепция вайбхашиков.

Однако другие [учителя], не нарушая порядок перечисления, принимают обычную последовательность [факторов], благоприятствующих просветлению. «Уже с самого начала применение памятования, имеющего целью дисциплинирование¹² мыслей, которые естественным образом извращаются¹³ вследствие загрязнения крайним многообразием [чувственных] объектов, выступает фактором стабилизации сознания, пока не достигается избавление от чувственных представлений¹⁴, основанных на жажде [чувственного опыта]». Так сказано в сутре¹⁵.

Благодаря увеличению энергии за счет силы памятования [благородный шравака] напрягает свое сознание с целью осуществления задачи четырех видов¹⁶; это и есть истинное усилие.

После этого, в результате очищения [содержания] йогического сосредоточения, [возникают] основы сверхъестественных (риддхических) способностей¹⁷.

Опираясь на сосредоточение сознания, [усиливаются] вера и другие нравственные способности, которые являются доминирующими факторами¹⁸ среди внемирских дхарм.

Они же, при преодолении действия [своих] противоположностей¹⁹ [— неверия и прочих], становятся силами.

На пути видения [действуют] факторы просветления, ибо [на нем] впервые прозревается сущность дхарм²⁰.

Составные элементы Пути — на обоих²¹. Так, [в сутре] сказано: «Поистине, на Благородном восьмеричном пути практика сосредоточения сознания достигает полноты и совершенства. Четыре применения памятования достигают совершенства благодаря практике сосредоточения... и т. д., вплоть до семи факторов просветления²² — это, о монахи, обозначение четырех Благородных истин; «продвижение по обретенному пути» — это, о монахи, обозначение Благородного восьмеричного пути»²³. Следовательно, Благородный восьмеричный путь желателен для обоих.

Таким образом, порядок перечисления [условий, благоприятствующих просветлению], полностью обоснован.

Теперь необходимо рассмотреть следующее. Сколько дхарм, благоприятствующих просветлению, подвержены притоку аффектов и сколько из них чистые?

*71. Составные элементы просветления и
составные элементы Пути — без притока
аффектов,*

поскольку они классифицируются в составе пути практикования сосредоточения сознания и пути видения [Благородных истин]. Разумеется, существуют и мирское истинное воззрение¹, и прочие [дхармы того же порядка], но они отнюдь не называются [составными элементами] Благородного пути².

Остальные — двух видов.

Другие [условия], благоприятствующие просветлению, — с притоком аффектов и без притока.

— Сколько их и на какой из ступеней [существования]?

Все полностью — в первой дхьяне.

Все тридцать семь — на первой ступени йогического сосредоточения.

*На предварительной ступени — [все], кроме
радости.*

— Почему на предварительной ступени йогического сосредоточения³ не существует радости?

— Потому что «граничное» сосредоточение⁴ сознания достигается только с приложением силы⁵, а также потому, что оно связано со страхом [возвращения] на более низкую ступень существования.

72. Во второй — [все], кроме решимости.

На второй ступени йогического сосредоточения — тридцать шесть, за исключением истинной решимости, поскольку здесь отсутствует [дхарма ментальной] избирательности¹.

В двух отсутствуют то и другое.

На третьей и четвертой ступенях йогического сосредоточения — тридцать пять, ввиду отсутствия здесь радости и решимости.

В промежуточной дхьяне — также.

[Здесь] также тридцать пять ввиду отсутствия тех же самых двух [условий, благоприятствующих просветлению].

*В трех [сферах] не-форм — их обеих
и составных элементов нравственности².*

Имеется в виду отсутствие. В трех [первых] сферах мира не-форм — тридцать два, поскольку здесь отсутствуют истинная речь, истинная деятельность и истинный образ жизни³, а также радость и решимость.

*73. В чувственном мире и на Вершине
существования отсутствуют составные
элементы просветления и пути¹.*

В этих [сферах существования] наличествуют только двадцать два условия, благоприятствующие просветлению, ибо здесь нет чистого, [то есть не подверженного притоку аффектов], пути².

— При каких обстоятельствах происходит обретение «совершенной веры»³ у того, кто культивирует условия, благоприятствующие просветлению?

*При видении трех Истин — обретение
совершенной веры в нравственность
и в Дхарму (Учение);*

*74. при полном постижении пути — также и
в Будду и Его Сангху.*

Тот, кто постигает¹ Благородные истины страдания, возникновения и прекращения, обретает чистую, совершенную веру в Дхарму (Учение), а также в нравственные нормы², дороги для благородных.

Тот, кто постигает Истину пути, обретает совершенную веру в Будду и в Сангху его шраваков (учеников), [ибо внутренняя сущность этой Истины — Будда и Сангха]³.

Вера в них есть вера в дхармы тех, кому более нечему учиться, которые и создают будд; это также вера в дхармы обучающихся и тех, кому более нечему учиться, которые и создают Сангху⁴.

Слово «также» означает, что тот, кто постигает Истину пути, обретает совершенную веру в нравственность и в Дхарму⁵.

— Что означает здесь [слово] Дхарма?

*Дхарма — это три Истины, а также путь¹
Бодхисаттвы и Пратьекабудды.*

Итак, вследствие постижения четырех Истин, происходит обретение совершенной веры в Дхарму. Ее разновидности, выделенные на основании предмета веры, называются четырьмя совершенными верами².

Они,

75. в действительности,
есть две
[сущности] — вера и нравственность³.

[Разновидности] совершенной веры в Будду, Дхарму и Сангху по своей внутренней природе есть вера, а в [конкретные] добродетели — нравственность. Таким образом, есть две реальные сущности⁴.

Далее [спрашивается]: они с притоком аффектов или без притока?

Эти [разновидности] совершенной веры с непреложностью

чистые.

— Что означает [термин] «совершенная вера»?

— Это чистая вера, возникающая вслед за постижением Истин как они есть⁵. Последовательность здесь такова: она проявляет (выражает) себя⁶ сразу же по выходе [из состояния йогического сосредоточения].

Как она себя проявляет?

— [В словах]: «О, Бхагаван есть Истинно просветленный! Прекрасно изложена его Дхарма-Виная! Прекрасна деятельность Сангхи его учеников!» [так выражает себя чистая вера, ибо Будда, Дхарма и Сангха] — это, соответственно, врач, лекарство и те, кто оказывают помощь друг другу⁷.

Чистота нравственности порождена чистотой сознания, поэтому она названа четвертой, [то есть последней] при перечислении. У того, кто так верит⁸, такое же и поведение⁹.

Или же [чистота нравственности перечисляется последней], потому что она есть желанное здоровье¹⁰, либо потому что это как в случае с проводником, дорогой, спутниками и повозкой¹¹.

— Как сказано в сутре: «Тот, кто находится в процессе обучения, обладает восемью составными элементами [пути обучающегося], а тот, кто более не нуждается в обучении, — десятью»¹². Почему в связи с обучающимся не названы также истинное освобождение и знание истинного [освобождения]?

*Освобождение не названо как составной
элемент [пути] обучающегося, поскольку он
связан [путями].*

Тот, кто находится в процессе обучения, связан по причине опутанности аффектами¹³ и другими [оковами]. Каким же образом можно рассматривать как освобожденного того, кто остается связанным? Ведь не называют же свободным того, кто, будучи связанным, в какой-то части¹⁴ свободен от пут. А при отсутствии освобождения как можно установить наличие знания освобождения?

Однако тот, кому более нечему учиться, поскольку он абсолютно свободен от оков всех аффектов, отличается и освобождением, и личным знанием относительно этого [освобождения]. Поэтому слова [сутры о десяти составных элементах пути] относятся¹⁵ только к нему.

— Что понимается здесь под освобождением?

Оно бывает двух видов:

причинно-обусловленное и абсолютное, [то есть причинно-необусловленное].

Из них

*76. избавление от аффектов — абсолютное,
а неуклонная решимость —
причинно-обусловленное¹.*

Полное устранение аффектов² есть абсолютное освобождение. Неуклонная решимость того, кто более не нуждается в обучении³, [достичь полного устранения аффектов] есть причинно-обусловленное освобождение.

Именно это причинно-обусловленное освобождение и связано с составными элементами [состояния] необучения⁴, поскольку они характеризуются причинной обусловленностью.

И оно же есть два освобождения.

Это же самое причинно-обусловленное освобождение называется в сутре двойным освобождением: освобождением сознания и освобождением мудрости⁵. Его следует рассматривать также как группу освобождения⁶.

Но в сутре сказано⁷: «Какие из [дхарм], о Вьяграбодхьяна, являются главными при очищении освобождения? Здесь, о монахи, сознание отвращается от страсти и становится освобожденным; сознание отвращается от ненависти и тупости и становится освобожденным. Таким образом, для заполнения неполной группы освобождения [до необходимой полноты] или для поддержания ее в состоянии полноты [все] рвение, [вся] энергия. . . » и далее по тексту⁸. Отсюда следует, что как раз неуклонная решимость и не является освобождением.

— В таком случае, что это такое?

— Освобождение есть чистота сознания⁹, [которая достигается при отвращении] от страсти и прочего, устраненных благодаря знанию истинной сущности — так считают некоторые¹⁰.

Итак, мы рассмотрели [определения] освобождения.

Далее, каково различие между истинным знанием и истинным воззрением¹¹?

*Просветление, о котором говорилось ранее,
и есть знание¹².*

То самое просветление, о котором говорилось выше, здесь¹³ следует понимать как истинное знание, а именно: знание уничтожения [страдания] и знание, что оно не возникнет [вновь]¹⁴.

— Какое именно сознание освобождается — прошлое, настоящее или будущее?

*77. Рождающееся¹ сознание того, кто более не
обучается, освобождается от препятствий.*

Как сказано в шастре: «Возникающее, то есть будущее сознание того, кто более не нуждается в обучении, освобождается от препятствий»².

— Что является для него препятствием?

— Обладание аффектами³, поскольку именно оно выступает препятствием для его возникновения. Оно устраняется в состоянии йогического сосредоточения, [известном как] «алмазоподобное»⁴. Возникающее [в этот момент] сознание того, кто

более не обучается, становится освобожденным. Когда это [обладание аффектами] устранено, то возникшее сознание необучающегося полностью освобождено.

— Но что в таком случае [происходит с сознанием необучающегося, которое] не возникает [в момент «алмазоподобного» сосредоточения], или с его «мирским» [состоянием сознания]⁵? Оно тоже становится освобожденным?

— [В шастре] сказано лишь о том [состоянии сознания], которое с необходимостью должно возникнуть.

— А от чего освобождается его мирское [состояние сознания]?

— От того же самого [обладания аффектами], поскольку оно является препятствием для его возникновения.

— Разве мирское [состояние сознания] не возникает также и у того, кто находится в процессе обучения, но не достиг освобождения?

— Оно не такое, как у того, [кто более не обучается].

— На что оно похоже?

— На то [сознание], которое сопровождается обладанием аффектами⁶.

— В каком [модусе времени] путь устраняет препятствие для возникновения [сознания того, кто более не нуждается в обучении]?

*Путь устраняет препятствие для него, уже
подвергаясь разрушению⁷.*

Это означает: относясь к настоящему модусу времени.

То, что было названо абсолютным, то есть причинно-необусловленным освобождением [в канонической шастре и здесь]⁸, называется также тремя элементами: элементом устранения, элементом отвержения и элементом уничтожения⁹. В чем их специфика?

78. Именно абсолютное называется элементом.

Именно абсолютное освобождение и есть три элемента.

Из них

*полное разрушение страстей есть
отвержение¹.*

Устранение страсти есть элемент отвержения,

других [аффектов] — элемент устранения².

Имеется в виду их полное разрушение³. Элемент устранения есть оставление иных, нежели страсть, аффектов.

Объекта — [элемент] уничтожения.

[Здесь] также подразумевается разрушение. Устранение реального объекта⁴, за исключением аффектов, есть элемент уничтожения.

— Возникает ли отвращение к мирскому благодаря тем же [дхармам], посредством которых достигается также и отрешение от него⁵?

— [Здесь] четыре альтернативы.

— Почему так?

79. [Благородный] отвращается от мирского
посредством интеллектуального принятия
и знания страдания, а также причины¹.

[Благородный] отвращается от мирского² только благодаря интеллектуальному принятию [дхармического] знания и знанию [Истин] страдания и возникновения [страдания]³, но не иным [знанием].

*Он отрешается благодаря всем [дхармам],
с помощью которых он избавляется
[от аффектов]⁴.*

[Благородный] отрешается [от страстей] посредством всех тех интеллектуальных принятий [дхармического знания] и знаний страдания, возникновения, прекращения и пути, с помощью которых он избавляется от аффектов.

Итак, существуют четыре альтернативы.

Итак, устанавливаются четыре альтернативы.

(1) Посредством интеллектуального принятия и знания страдания и возникновения [страдания благородный], если он не освободился⁵ от аффектов, лишь отвращается [от мирского], поскольку [это знание и его интеллектуальное принятие] опираются на объекты, вызывающие отвращение.

(2) Посредством интеллектуального принятия и знания прекращения [страдания] и пути [благородный], освобожденный от аффектов, достигает отрешенности, поскольку [это знание и интеллектуальное принятие] опираются на удовлетворение в качестве своего объекта⁶.

(3) [Благородный], который освободился от аффектов, посредством первых [двух интеллектуальных принятий и знания двух первых Истин, обретает]⁷ то и другое, [то есть и отвращение, и отрешенность].

(4) Тот, кто не устранил аффекты, посредством последних [двух интеллектуальных принятий и знания двух последних Истин, не обретает] ни то, ни другое.

При этом [благородный], отрешенный [от всех сфер существования]⁸ и видящий Истины⁹, не избавляется от аффектов посредством интеллектуального принятия [дхармического знания и самих] дхармических знаний¹⁰. [Другими словами], он не уничтожает [аффекты] посредством знаний, которые составляют часть подготовительного пути, пути освобождения и особого пути¹¹.

Шестой раздел

«Комментария к Энциклопедии Абхидхармы»,
носящий название «Учение о пути и [благородной] личности»,
завершен.

Комментарий

1.1. В санскритском тексте *parijñākhyām*; подробнее см. АК, V. 64 и наш комментарий 63.11 и 64.2.

1.2. В санскритском тексте *darśanaheya*; см. АК, V. 4 и наш комментарий 3.9. и 4.3.

1.3. В санскритском тексте *bhāvanāheya*; подробно об этом ключевом слове (термине) см. АК, IV. 122 и V. 5, а также наш комментарий 5.1 к предыдущему разделу «Энциклопедии Абхидхармы».

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит также тибетский текст карики и отмечает, что первую строку не следует переводить «посредством видения и созерцания Истин», поскольку мирская, или нечистая, медитация к Истинам отношения не имеет. Здесь же он дает три значения ключевого слова *bhāvanā* (*bhāvana*), зафиксированные в «Аттхасалини», 163: а. приобретение, присвоение; б. практика, повторение; с. сосредоточение сознания. — См. L'AK, VI, с. 199, примеч. 2.

1.4. О пути видения (*darśanamārga*) см. также АК, Т. I, 1. 40, с. 236.

1.5. В санскритском тексте, соответственно, *laukiko lokottaraśca*.

Согласно Асанге, «мирское (*laukika*) есть то, что относится к трем сферам существования, а также то, что может быть обретоно после сверхмирской мудрости, будучи ее иллюзорным отражением (*tatpratibhāsam*).

... Сверхмирское (внемирское) есть то, что противоположно трем сферам существования; состояние неразличения (*nirvikalpa*) также есть сверхмирское, ибо оно свободно от иллюзорности, свободно от ложного воображения (*niṣṭhāraṇa*), свободно от [интеллектуального] различения. Кроме того, то, что остается после сверхмирской мудрости, в определенном смысле также есть сверхмирское, ибо связано с внемирским состоянием». — См. L'AS, с. 30–31 и примеч. 1.2.

1.6. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхаши» (51.16), в котором излагаются различные точки зрения ранних абхидхармиков относительно обоих путей. «Путь видения есть быстрый путь; едва будучи реализованным, он сразу отсекает девять категорий страстей. Путь медитации не бывает быстрым; практикуемый в течение долгого времени и в несколько приемов, он отсекает девять категорий страстей: это как хорошо наточенный нож и нож затупившийся...

Страсти, устранимые посредством видения, уничтожаются, словно камень, раскалываемый на кусочки; страсти, устранимые посредством медитации, уничтожаются, словно обрывающиеся листья лотоса.

Путь видения Истин, первое чистое видение Истин, отсекает в пятнадцать моментов ложную веру в реальность личности (*satkāyadr̥ṣṭi*) и прочие страсти, прямую противоположность которых он представляет; путь медитации, чистый или загрязненный, последовательно противодействует каждой из девяти категорий страстей (влечение сильное–сильное и т. д.) каждой из девяти сфер существования (чувственный мир, четыре дхьяны, четыре ступени мира не-форм)». — См. L'AK, VI, с. 120, примеч. 1.

2.1. Подробно см. АК, Т. I, 1.5, с. 195; 1.6, с. 195–196; I. 8, с. 198.

2.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... природа Истин такова, как об этом было сказано в первой главе». — L'AK, VI, с. 120.

2.3. В тексте карики *yathā 'bhisamayam*. В абхидхармистских трактатах обоих направлений буддизма ключевое слово *abhisamaya* — интуитивное (в интерпретации Л. Шмитхаузена: Полное Понимание четырех Благородных истин или инсайт в «не-анализируемую» Истину. — См. AV, I, с. 201) постижение Благородных истин — выступает в большинстве контекстов синонимом пути видения (*darśana mārga*). Как отмечал Е. Е. Обермиллер, в тибетской традиции оба термина обозначают одно и то же: *mñon-rtogs dañ lam don-gcig*. — См. DPP, с. 7).

Эта стадия изменения сознания маркирует начало Пути в собственном смысле и характеризуется видением Благородных истин в их шестнадцати аспектах и избавлением от соответствующих категорий аффектов. Такое видение есть прямое, непосредственное постижение и незагрязненная мудрость (*anāśravā grajñā*), ибо оно свободно от любого вида заблуждения (*viparyāsa*), прежде всего от ложной веры в реальность личности, и состоит в устранении аффектов, которые препятствуют видению Истин и как таковые могут быть оставлены только посредством [истинного] видения (*darśanaheya*).

Согласно вайбхашикам, интуитивное постижение обладает свойством последовательности (*ānupūrvatva*), поскольку в своем разворачивании оно проходит через шестнадцать последовательных состояний (моментов) сознания: по четыре на каждую из четырех Благородных истин. Однако представители некоторых буддийских школ (махишасаки, кашьяпии и другие) отвергали концепцию вайбхашиков, утверждая, что интуитивное постижение имеет единый или мгновенный (*yugapat*) характер. — См. Lamotte, 1958, с. 680 и EB, fasc. A-Aca, с. 109–110.

Эта проблема стала предметом острых дискуссий в более поздний период, уже за пределами Индии. Здесь прежде всего следует напомнить о Лхасском диспуте (точнее, о диспуте в монастыре Самье), состоявшемся в конце VIII в. между индо-буддийским пандитом Камалашилой и китайским монахом одной из чаньских школ Хва-шангом. Подробно см. Demiéville. Le Concile de Lhasa. P., 1954.

2.4. Согласно Яшомитре: «... то есть если [порядок] изложения [Благородных истин] не понимается в смысле: “соответственно интуитивному постижению”». — SAKV, с. 514.

2.5. В санскритском тексте *saṃyākgrahāṇa* в техническом значении надлежащего, то есть «правильного» усилия или религиозного усердия (ср. АКВ, VI. 69). В буддийском гибридном санскрите нередко в этом значении употребляется *pradhāṇa*. — См. BHSD, с. 389–390. В тибетских переводах, однако, ключевое слово *grahāṇa* всегда передается по основному лексическому значению — избавление, оставление — как *spoñ-*

ба. Близко к этому и толкование Сюань-цзана — отсекать, отрезать; в более ранних переводах сохранено техническое значение санскритского оригинала — усилие, старание. — См. L'AK, VI, с. 281.

По определению Асанги, объектом четырех видов истинного усилия (*satyakrahāṇa*) является благое, которое уже возникло, благое, которое еще не возникло, неблагое, которое уже возникло, и то, что противодействует возникновению еще не возникшего неблагого. — См. L'AS, с. 20, примеч. 2.

2.6. С целью максимального прояснения контекста Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь в перевод соответствующий комментарий Яшомитры: «Иначе имело бы место сначала название причины (возникновения и пути), а потом — следствия (страдания и уничтожения). Иногда дхармы располагаются в том порядке, в каком они произведены: это случай для *smṛtyupasthānas* и для *dhyānas*. Иногда они располагаются в порядке, удобном для наставления: это случай для *satyakrahāṇas* — существующие дхармы и черные дхармы более легки для понимания, чем нерожденные дхармы и белые дхармы, — поскольку нет установленного правила, согласно которому нужно предпринимать усилие для устранения существующих дхарм еще до того, как предпринимается усилие для предотвращения возникновения нерожденных дхарм». — См. L'AK, VI, с. 121.

В комментарии Яшомитры, однако, сказано: «Что здесь имеет место? — Сначала [такая закономерность] вызывает желание невозникновения невозникших [дхарм], а затем — устранение возникших. Таков приведенный пример». — SAKV, с. 514.

2.7. Далее в санскритском тексте *talpasarttā* в не вполне ясном значении. В комментарии Яшомитры здесь *śalyāpahartā* — тот, кто извлекает стрелу (копье). Подробно см. SAKV, с. 514.

2.8. В санскритском тексте *pūrvāvedha* в значении сохранения энергии (силы) прошлого действия; см. также BHSD, с. 109, где приводятся сходные значения этого ключевого слова. Согласно Яшомитре, *āvedha* есть синоним *ākṣera*, что находит подтверждение в другом контексте при рассмотрении жизнеспособности (*jīvitendriya*). «Это — жизненная энергия, которая в течение [определенного] времени обеспечивает непрерывность потока однородных состояний [живого существа], порожденного действием [в любой из] трех сфер существования. Пока существует энергия потока однородных состояний, порожденного действием и способного сохранять свою непрерывность в течение определенного времени, поток остается самотождественным. Именно эта энергия и называется жизнеспособностью. Аналогичным образом зерно обладает энергией, благодаря которой оно развивается до состояния зрелости, а пущенная стрела сохраняет состояние полета [до исчерпания приложенной к ней силы]». — АК, Т. I, 2.45, с. 488.

2.9. Этимологически *abhisamaya* выводится из *abhi-sam-i* (глагольная форма *abhisamayati* или *abhisameti*) с оттенками значений: [интуитивно] постигает, полностью понимает и т. д. — См. BHSD, с. 58, а также EB, fasc. A-ACA, с. 105, где приводятся некоторые словосочетания как с именами, так и с глагольными формами. Более подробно это ключевое слово анализируется в АКВ, VI, 27.

Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, автор «Аттхасалини» различает *abhisamaya* мирское и сверхмирское, но в целом в палийских источниках оно понимается в том же смысле, что и в Абхидхарме: оно есть постижение Истин посредством благородной мудрости (*ārya grajñā*). — См. L'AK, VI, с. 122, примеч. 2.

2.10. В плане соотношения с Благородными истинами группы привязанности (*upādānaskandha*), то есть дхармы с притоком аффектов, были рассмотрены в АКВ,

I. 8. «[Они называются] страдание, поскольку они неприемлемы для святых; — возникновение, поскольку из них и рождается страдание; — мир, поскольку он определяется [этими дхармами]; — основа ложных взглядов, поскольку эти взгляды опираются на [скрытую в них] потенциальность аффектов; — существование, поскольку они реально существуют». — АК, Т. I, 1.8, с. 198. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, эта теория принимается отнюдь не во всех источниках, и существуют определенные расхождения между точкой зрения, излагаемой в «Вибхаше» (77.5), и концепциями даршантиков и вибхаджьявадинов, а также «Самгитишастрой». Подробнее см. L'AK, VI, с. 122–123, примеч. 3.

2.11. Определение «благородных личностей» (*āryapudgala*) было дано Васубандху в АКВ, III. 44: «Кто такие благородные? — Те, для кого открылся чистый путь (*anāgava mārga*). Далеко ушедшие от дурных дхарм называются благородными, поскольку они достигли абсолютного разъединения с ними. Они-то и есть утвердившиеся в истине, ибо они с неизбежностью приходят к устранению всех аффектов».

Относительно Благородных истин в «Вибхаше» (78.3) сказано: «Что означает выражение “Благородные истины”? Названы ли они так потому, что они благие, потому, что они чистые, потому, что ими обладают благородные? — В чем недостаток этих объяснений? — Все три неудовлетворительны: 1) можно сказать, что две последние Истины благие, однако две первые — трех видов: благие, неблагие, неопределенные; 2) две последние Истины чистые, но не две первые; 3) неблагородные также обладают истинами, поскольку говорится: “Кто обладает Истинами страдания и возникновения? — Все живые существа. — Кто обладает Истиной прекращения страдания? — Те, кто не связан всеми оковами”. — Поэтому следует говорить, что, поскольку ими обладают благородные, эти Истины есть Благородные истины. . . ». — См. L'AK, VI, с. 123–124, примеч. 1.

2.12. В комментарии Яшомитры: «... Истина страдания видится ими в соответствии со всеобщностью страдания (*duḥkhataḥ*), непостоянством, пустотой и несуществованием атмана». — SAKV, с. 515.

2.13. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитату как «Саундарананда», XII. 22. — См. L'AK, VI, с. 124, примеч. 2. Яшомитра приводит в своем комментарии только вторую половину этой гатхи и добавляет: «Так, в связи с Истиной прекращения [страдания] глупцы боятся отсутствия нового рождения так, как другие боятся падения со скалы». — См. SAKV, с. 515.

2.14. Ссылаясь на китайский комментарий Пу-гуана, Л. де ла Валле Пуссен говорит, что здесь имеются в виду саутрантики и стхавиравадины. — См. L'AK, VI, с. 124, примеч. 3.

3.1. В тексте карики *triduḥkhata*, что мы и передаем как три принципа страдания. Другое возможное толкование — свойство быть подверженным страданию или [всеобщая] страдательность. См. также BHSD, с. 265, где *duḥkhata* зафиксировано также в значении состояния страдания.

3.2. В автокомментарии Васубандху, соответственно, *duḥkha**duḥkhata*, *saṃskāraduḥkhata* и *vipariṇāmaduḥkhata*. Краткое и одновременно емкое описание всех трех принципов страдания приводит Валпола Рахула, опираясь на палийский текст «Висуддхимагга» и санскритский «Абхидхарма-самуччая». В экспозиции проблемы он отмечает: «... термин *duḥkha* в первой Благородной истине включает обыденное значение “страдания” или “боли”, но в дополнение к этому он передает более глубокую идею “несовершенства”, “непостоянства”, “пустоты”, “бессубстанциальности” и “конфликта”. Поэтому трудно подобрать слово, способное охватить целостную кон-

цепцию, обозначаемую термином *duḥkha*, и было бы лучше оставить его без перевода, чем пытаться дать неполную и ложную идею, ради удобства перевода его как «страдание» или «боль». — См. Rahula, 1956, с. 250.

В комментарии к АКВ, I. 8 мы уже говорили, что, на наш взгляд, удачнее было бы передавать *duḥkha* как «претерпевание», поскольку такой перевод более корректен в концептуальном отношении и исключает специфически иудео-христианскую религиозно-ценностную коннотацию. Однако в данной работе мы сознательно придерживались прежней передачи, укоренившейся в научной буддологии, с целью избежать неизбежных разночтений. — См. АК, Т. I, 1.8, с. 264, а также «Введение», с. 65–68.

3.3. Здесь и далее Васубандху, чтобы избежать повторений, опускает слова: «санскары есть страдание», которые подразумеваются. — См. SAKV, с. 516.

3.4. Как подчеркивает В. Рахула, «буддизм не отрицает счастья в жизни. Напротив, он допускает различные формы счастья, физического и духовного, как для мирян, так и для монахов. Однако все это включено в принцип *duḥkha*. Даже очень чистые состояния дхьяны, достигнутые благодаря практике более высокой медитации, которые свободны даже от тени страдания или боли в принятом значении этих слов и которые могут быть описаны как беспримесное счастье, а также состояние дхьяны, которое свободно от ощущения как приятного (*sukha*), так и неприятного (*duḥkha*) и которое есть чистая уравновешенность и осознание, — даже эти чрезвычайно высокие, чистые духовные состояния включены в принцип *duḥkha*. И это не потому, что они есть страдание или боль, а потому, что они также суть санскары, причинно-обусловленные, подверженные изменению, непостоянные и бессубстанциальные». — См. Rahula, 1956, с. 249–250.

3.5. Ср. также комментарий Вьясы, испытавшего заметное влияние Абхидхармы, к «Йога-сутре» II. 15: «Что такое страдание, причиняемое [следами прошлых] впечатлений, [то есть санскарами, или формирующими факторами]?

— Из-за прошлого опыта наслаждения [возникает] предрасположенность к впечатлениям наслаждения, а из-за [прошлого] опыта страдания — предрасположенность к действию. Так этот не имеющий начала поток страдания, разливаясь все шире и шире, в силу своей неприемлемой сущности угнетает даже йогина». — См. КЙ, с. 123.

3.6. Эту же строфу цитирует и Чандракирти в своем комментарии к «Мадхьямака-карикам». — См. MVr., с. 476. У Вьясы также очень близко по смыслу: «Мудрый подобен главному яблоку. Как при попадании именно в глаз, а не на другую часть тела, мельчайшая шерстинка причиняет боль своим прикосновением, так и эти [прошлые впечатления] страдания причиняют боль только йогину, который [своей чувствительностью] подобен главному яблоку, но не другим субъектам опыта». — См. КЙ, с. 123.

3.7. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, это точка зрения тхеравадинов («Катхаваттху», XVII. 5). — См. L'AK, VI, с. 127, примеч. 2.

3.8. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит здесь фрагмент из «Вибхашы» (78.6): «В сутре сказано: “Путь опирается на необходимые приготовления (*sambhāra*), Нирвана опирается на путь; посредством наслаждения путем достигается наслаждение Нирваной”. Как можно сказать, что в скандхах нет наслаждения? — Какое-то счастье в них присутствует, тем не менее скандхи представляют собой массу страдания. Это как если бы влили каплю меда в сосуд, наполненный ядом... так и скандхи: наслаждение малое, страдание

безграничное. Поэтому их и называют “Истина страдания”. — Есть некоторые, кто утверждает, что в скандхах не может быть никакого наслаждения: поэтому их называют “Истина страдания”. — L’AK, VI, с. 127, примеч. 3.

3.9. В квадратных скобках мы приводим пояснение Яшомитры (SAKV, с. 518). Отсюда можно заключить, что авторство цитированной выше гатхи (строфы) принадлежит Кумаралате, одному из основателей школы саутрантиков.

3.10. В китайской версии: «Видеть вещи как причину страдания есть не то же самое, что видеть их как страдание». — См. L’AK, VI, с. 128.

3.11. В санскритском тексте здесь вместо *duḥkha* следует читать *sukha*. — См. SAKV, с. 518, где цитата из сутры приводится в более полном объеме.

3.12. В санскритском тексте здесь *īṅuapathavikalpe*. Согласно лексикографическим изысканиям Ф. Эджертона, в буддийском гибридном санскрите эта композита имеет четыре разных значения: 1) движение (любой вид физического движения); 2) специфически религиозное (в особенности аскетическое) действие, как правило, порицаемое; в частности, еретический ритуал возжигания пяти огней; 3) поведение, образ деятельности в широком смысле; в особенности повседневное поведение благочестивых буддистов, монахов и бодхисатв; 4) четыре физических состояния: хождение, стояние, сидение и лежание. — См. BHSD, с. 116.

Согласно Яшомитре, в данном случае имеется в виду привычка спать на высокой и мягкой постели и т. д. — См. SAKV, с. 518.

3.13. В санскритском тексте здесь *naivālpakāle*, возможно, ошибочно вместо *vairāgyakāle*. Ср. перевод китайской версии: «Но, как говорится, то же самое “желанное”, или “желаемое”, благородные, когда они достигают состояния отрешенности (*vairāgyakāle*), больше не любят». — L’AK, VI, с. 130.

3.14. В санскритском тексте *pramādapada*; Яшомитра трактует это как причину отпадения (*prasyuta*) от благого. — См. SAKV, с. 518. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... потому что оно служит поводом для утраты благих дхарм». — L’AK, VI, с. 131.

3.15. В санскритском тексте *nītārtha* — то, что имеет ясное, определенное, установленное значение; противоположность *neyārtha* — то, что имеет неустановленное значение, то, что должно быть отчетливо определено. — См. BHSD, с. 310. Как отмечает Ф. Эджертон, в буддийском гибридном санскрите предпочтение отдается текстам *nītārtha*, то есть имеющим эксплицитный смысл, тогда как тексты *neyārtha*, смысл которых неявен, не обладают авторитетом первых. — См. там же. Подробнее о значении обоих терминов см. L’AK, IX, с. 246–248, примеч. 2.

3.16. В санскритском тексте далее отсутствует смысловая связка, которая может быть реконструирована по комментарию Яшомитры: [Ананда бы не сказал ничего подобного]. — См. SAKV, с. 519. В переводе китайской версии здесь: «... Ананда бы спросил: “Что имел в виду Бхагаван, говоря, что есть три вида ощущений (чувств)?” И Бхагаван бы ответил: “Я учил, что существуют три вида ощущений, преднамеренно, с задней мыслью (*aggiere-pensée*)”». — См. L’AK, VI, с. 131.

В комментарии Яшомитры: «Однако он не разъясняет: “Я говорил, Ананда, имея в виду непостоянство санскар, изменчивость санскар: во всем, что бы ни чувствовалось, [содержится] страдание”. Но он так не говорит». — SAKV, с. 519.

3.17. В санскритском тексте *ābhiprāyika*. Возможно, более адекватным переводом было бы «наводящее на [глубинный] смысл». Исследовавший семантику этого ключевого слова Д. Сейфорт Руегг говорит: «Санскритское слово *ābhiprāyika* — прилагательное, образованное от имени существительного *ābhiprāya* с помощью суффикса

-ika, обозначающего принадлежность,... и vṛddhi (второй ступени подъема гласного. — *Примеч. пер.*) основы, — означает “интенционное” в смысле “относящееся к намерению”. Соответствующий фрагмент сутры, определяемый как ābhīrṅgāyika, также интенционен в том смысле, что он согласуется с намерением, то есть мотивами Будды при передаче предварительного внешнего учения, специально предназначенного для конкретного адресата такой сутры. (В дополнение к этому, ābhīrṅgāyika сутра может быть интенционной в том смысле, что с ней связана определенная интенциональность, то есть, выводя за пределы своего внешнего, поверхностного значения, она направляет (адресата) к определительному, глубинному значению.)» — См. Ruegg, 1985, с. 314–315, а также Broido, с. 327–339, который интерпретирует ключевое слово (термин) ābhīrṅgāyika как «имеющее наводящее на смысл содержание».

3.18. В санскритском тексте ājñārayanti, букв.: приказывают, направляют.

3.19. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет цитату по «Самьюкта-агаме», 17.17.

3.20. Ср. также перевод этого фрагмента у М. Бройдо, который, стремясь обеспечить полноту контекста, объединяет автокомментарий Васубандху и пояснения Яшомитры. «Почему было сказано: “Утверждать, что удовольствие есть страдание, было бы ошибкой”? Это учение имеет наводящий смысл. В мире ощущения, связанные с мирскими качествами, такими как формы, звуки и т. д., а также с рождением, считаются приятными. Здесь было бы ошибкой думать, что “приятное ощущение” означает то же самое, что и “ощущение страдания”, поскольку в рождении много страдания, но мало наслаждения. Таким образом, не установлено, что не существует такой вещи, как приятное ощущение». — См. Broido, с. 337.

3.21. В комментарии Яшомитры: «“Как это есть в действительности” — поскольку здесь нет ни утверждения, ни отрицания (adhyāropāpavādābhava)». — См. SAKV, с. 520.

3.22. У М. Бройдо: «Допустим, тем не менее, что все ощущения есть страдание по своей природе. Как, в таком случае, мы могли бы воспринять замечание “Существуют три вида ощущения”? Предположительно, не в мирском смысле? И однако Будда сказал: “Я имел в виду непостоянство и изменчивость санскар, Ананда, когда я говорил, что всякое ощущение есть страдание”, и это имеет определительный характер (nītārtha). И если не в мирском смысле Будда говорил: “существуют три вида ощущения”, то в каком смысле он это сказал?

Он сказал это в смысле вещей как они есть в действительности благодаря собственному признаку (svalakṣaṇataḥ). Было сказано: “Все, что ощущается органом удовольствия или органом счастья, есть приятное ощущение; так нужно рассматривать ощущение”. Подобным же образом все, что ощущается органом страдания и органом несчастья, есть ощущение страдания, а все, что ощущается органом безразличия, есть безразличное ощущение. И каждый, кто видит своим точным зрением все, что ощущается пятью органами чувств, как оно есть в действительности, отбрасывает свои [мирские] оковы. Васубандху говорит: “как это есть в действительности”, поскольку нет ни утверждения, ни отрицания.

Как в таком случае идея, что существуют три вида ощущения страдания, могла бы установиться в мире? Это было бы в установлении ее как страдания посредством собственной природы страдания». — См. Broido, с. 337.

3.23. В китайской версии здесь: «[И если вы утверждаете, что идея наслаждения возникает в связи со слабым страданием], когда это слабое страдание не возникло или когда оно исчезло, то, в таком случае, при полностью исчезнувшем страдании с

гораздо большим основанием можно обрести идею наслаждения». — См. L'AK, VI, с. 134.

3.24. Согласно Яшомитре, при среднем по интенсивности страдании испытывается нейтральное ощущение. — См. SAKV, с. 521.

3.25. Яшомитра продолжает цитату из «Сутры о Маханамаке»: «... ни удовлетворительным, ни сопровождаемым удовлетворением, то невозможно было бы познать причину страстного влечения к материальному и прочему». — См. SAKV, с. 521.

3.26. В комментарии Яшомитры: «[Допустим, что] счастья не существует. Но в таком случае ввиду неустановленности причины страдания страдание также было бы несуществующим. Более того, причина счастья как раз и является установленной. Каким образом? — Поэтому [Васубандху] говорит...». — SAKV, с. 521.

3.27. В санскритском тексте *dr̥ṣṭānta*. Яшомитра поясняет, что этот логический пример иллюстрирует смысл того, что последователь даршантики (саутрантики?) говорил ранее. — См. SAKV, с. 521.

3.28. В комментарии Яшомитры: «Для тех, кто [находится] в этих дхьянах — от первой до третьей включительно, — а также давно пребывающих в состоянии сосредоточения (*saṃāraṇṇa*) [мира не-форм] причины страдания не существует». — См. SAKV, с. 521.

3.29. Согласно Яшомитре: «Ощущение счастья, существующее на ступенях йогического сосредоточения, не может служить лекарством от страдания, поскольку в дхьянах его не существует». — См. SAKV, с. 521.

3.30. В санскритском тексте здесь вместо *bhāva* следует читать *bhāga*.

3.31. Сюань-цзан добавляет: «... поскольку страдание постепенно бы уменьшалось». — См. L'AK, VI, с. 135, примеч. 1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «Если перенесение груза не вызывает удовольствия и есть не что иное как уменьшение страдания, то такое уменьшение будет происходить постепенно: впечатление удовольствия, следовательно, будет возрастать, начиная с того момента, когда груз был перемещен». — См. L'AK, VI, с. 136.

3.32. В санскритском тексте *kāyapariṇāma viśeṣāt*. Яшомитра поясняет, что телесные изменения происходят из-за различных злоупотреблений: в питании, режиме и т. д. — См. SAKV, с. 522.

3.33. В санскритском тексте *utsūtram*. (О значении этого ключевого слова см.: Ruegg, 1985, с. 323.) Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (78.7): «Все нечистые дхармы являются причиной и, следовательно, Истиной возникновения. Почему же Бхагаван говорит, что жажда есть Истина возникновения? Существует тридцать объяснений...» и отмечает, что в «Ямаке» (шестом трактате палийской Абхидхамма-питаки. — *Примеч. пер.*) приводится обоснование того, почему именно жажда, а не неведение, и есть возникновение, то есть причина. — См. L'AK, VI, с. 136, примеч. 2.

3.34. Эллипсис для «причины возникновения страдания».

3.35. Об отождествлении источников цитирования см. L'AK, VI, с. 136–137, примеч. 4.

3.36. В санскритском тексте, соответственно, *ābhīpṛāyika* и *lākṣaṇika*. Как отмечает Д. Сейфорт Рюегг, «если в литературе Абхидхармы сутры в целом иногда описываются как относящиеся к типу *ābhīpṛāyika*, то это делается с целью противопоставления их Абхидхарме, которая относится к типу *lākṣaṇika* — включающее технические дефиниции, техническое. Другими словами, прилагательное *lākṣaṇika* следует понимать в этом случае как образованное не от *lakṣaṇā* — “метафора, мета-

форическое значение», а от *lākṣaṇā* — «характеристика, определение». — См. Ruegg, 1985, с. 315, а также SAKV, с. 522.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Следовательно, определение (*nirdeśa*) сутры “жажда есть источник страдания” излагается со специфической (особой) точки зрения (*abhiprāyika*), тогда как определение Абхидхармы строго соответствует свойствам определяемой вещи (*lākṣaṇika*)». — L’AK, VI, с. 137.

3.37. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Впрочем, когда Бхагаван говорит: “Именно жажда и есть возникновение”, он намеревается определить причину повторяющегося существования (*abhinirvṛttilhetu*). Когда же он перечисляет в стихе действие, жажду и неведение, он определяет причину разных рождений (*upapattihetu*), которая есть действие; причина повторяющегося существования — это именно жажда; причина *upapatti* и *abhinirvṛtti* — именно поведение. — Следует объяснить эти выражения». — L’AK, VI, с. 137.

3.38. В санскритском тексте *sahetusapratyayaśanidāna*. Далее в комментарии Яшомитра приводит обширную цитату из сутры с одноименным названием. — См. SAKV, с. 523. В «Мадхьямакавритти», однако, это *Pratītyasamutpādasūtra*. — См. MVr., с. 452: «Глаз, о бхикшу, имеет причину, имеет условие, имеет основание. — Какова же, о бхикшу, причина глаза, каково условие, каково основание? — Причина глаза, о бхикшу, — действие (*karṇa*); действие — его условие, действие — его основание. Но действие, о бхикшу, также имеет причину, имеет условие (*sapratyaya*), имеет основание (*śanidāna*). — Какова же, о бхикшу, причина действия, каково условие, каково основание? — Причина действия, о бхикшу, жажда. Жажда — условие [действия], жажда — его основание. Жажда, о бхикшу, имеет причину, имеет условие, имеет основание. — Какова же, о бхикшу, причина жажды, каково условие, каково основание? — Причина жажды, о бхикшу, неведение. Неведение — [ее] условие, неведение — основание. Неведение, о бхикшу, также имеет причину, имеет условие, имеет основание, — Какова же, о бхикшу, причина неведения, каково условие, каково основание? — Причина неведения, о бхикшу, — это поверхностная (ложная) деятельность сознания (*ayoniśomanaskāra*). Ложная деятельность сознания — его условие, ложная деятельность сознания — его основание».

3.39. В санскритском тексте *bījakṣetrabhāvam*. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры: «сознание — это семя; поле для него — чувства (*vedanā*) и другие группы. Они также названы Истиной возникновения [страдания], а не только жажда и прочее...». — См. SAKV, с. 523.

3.40. В санскритском тексте, соответственно, *upapatti* и *abhinirvṛtti*. О спектре значений последнего ключевого слова (термина) см. BHSD, с. 52, 53.

3.41. В санскритском тексте здесь *ātmabhāva* в специфически буддийском значении *śaṅgī* — физическое тело. — См. BHSD, с. 92.

3.42. В санскритском тексте *pratisaṃdhāna* — установление связи с новым существованием, то есть новое рождение — *punarbhava*.

3.43. В санскритском тексте здесь следует читать *saṃtatināmanāssa*. — См. SAKV, с. 523. Ф. Эджертон приводит ряд контекстов употребления каузатива глагола *pat* в буддийском санскрите с объектом *citta*, всегда имеющих значение «склонять к чему-либо», «направлять»; например, *bodhāya cittaṃ nāmayet* — ему следует направлять (склонять) сознание к просветлению. — См. BHSD, с. 293.

3.44. Буквально: «И ничем тело (*ātmabhāva*) не бывает привязано так, как жаждой».

3.45. В комментарии (точнее, контркомментарии) Сангхабхадры это высказывание формулируется несколько иначе:

«Среди четырех Благородных истин сколько имеют условный (конвенциональный) смысл, сколько — абсолютный?»

Согласно одной точке зрения, две имеют условный смысл (*saṃvṛti*), две — абсолютный (*paramārtha*).

Согласно другой точке зрения, три имеют условный смысл (две первые и четвертая), поскольку все причинно-обусловленное по своей природе ложно и обманчиво.

Согласно еще одной точке зрения, различие двух этих истин относится к изложению учения. Наставления, в которых говорится об известных персонажах, городах, садах, рощах и т. п., относятся к условной (конвенциональной) истине; однако поскольку наставление имеет целью наведение на подлинный смысл (*tathya*), а отнюдь не вызвано желанием ввести слушателя в заблуждение, оно называется “истинной”. Наставление, в котором говорится о группах (*skandha*), источниках сознания (*āyatana*) и классах элементов (*dhātu*), имеет абсолютный смысл. Оно имеет целью объяснить подлинный характер дхарм; оно разрушает понятия единства, [реальности] совокупности (*pinḍa*), “личности” (*sattva*); в нем говорится о реальной сущности (*tattva*), поэтому оно называется “истиной”. Наставление о четырех [Благородных] истинах приводит к тому, что люди реализуют эту реальность; поэтому оно является абсолютной истиной.

Стхавира [Шрилата] говорит об этом: “Три истины одновременно и условны, и абсолютны. В единой Истине страдания способ выражения (*prajñapti*) является условным (*saṃvṛti*), но подлинная сущность (*bhūta-dravya*), которая служит опорой [высказывания], есть то, что существует в абсолютном смысле (*paramārtha*). То же самое относится и к Истинам возникновения [страдания] и пути. Что касается Истины прекращения [страдания], то, поскольку ее собственная природа невыразима, напоминая то, что является «неопределенным» (*avyākṛta*), о ней нельзя сказать, что она существует [в абсолютном смысле?]. Как [Шарипутра] говорит в сутре: «Достоцитимый Ананда, представляют ли шесть источников “контакта” (*sparśāyatana*) и их угасание—отвержение—разрушение—успокоение—переход [в иное?] одну и ту же вещь или же это разные вещи? На этот вопрос нельзя ответить категорически (на *vyākṛtam*). Хочешь ли ты, чтобы я тебе ответил?» (ср. AN, II, с. 161, где вместо Ананды назван Махакоттхита).

Рассмотрим эту теорию стхавиры: она противоречит определению двух истин — условной и абсолютной. Каковы сущностные характеристики этих истин?

Карика гласит: ...». — См. МСВ, V, с. 169–171 (перевод Л. де ла Валле Пуссена китайской версии «Ньяя-анусара-шастры» Сангхабхадры). Далее Сангхабхадра приводит слегка отредактированный текст карики Васубандху (АКВ, VI, 4) и дает к ней собственный комментарий.

4.1. В издании П. Прадхана здесь: *ghaṭārthavat* — подобный [такому] объекту, [как] горшок. И Л. де ла Валле Пуссен (см. L’АК, VI, с. 140, примеч. 1), и Акира Хиракава (Index to АКВ, pt. 1, с. 434), основываясь на тибетском и обоих китайских переводах ЭА, предлагают вариант: *ghaṭāmbuvat*, который находит подтверждение и в автокомментарии Васубандху. То же самое у Сангхабхадры (см. МСВ, V, с. 171).

4.2. В тексте карики *tadbuddhir*; здесь в значении ментального, то есть внечувственного образа, идеи или понятия.

4.3. В тексте карики *anūrohe dhiyā* — при мысленном устранении [всего] иного.

4.4. Сангхабхадра предваряет свой комментарий замечанием общего характера:

«Объекты, которые состоят из частей, разделяются на две категории: те, которые могут быть расчленены на части посредством материального инструмента, и те, которые могут быть разложены на составные элементы посредством мышления, то есть проанализированы.

Когда [некоторые] материальные совокупности разделены на части, то [относительно этих частей] уже не возникает идеи совокупности; это и есть условная истина. Например, горшок: когда он распался на черепки, то идеи горшка больше не существует.

Есть такие совокупности, которые могут быть разделены на составные части без того, чтобы их идея исчезла, например вода. Однако ее можно расчленить на составные элементы мысленно, и тогда идея исчезает. Следовательно, вода также условно истинна. Когда от воды абстрагируют такие ее свойства, как цвет, форму и т. д., то относительно нее больше не остается идеи воды». — См. MCB, V, с. 171–172.

4.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Этим вещам, горшку, одежде и т. д., воде, огню и т. д. даны различные наименования с относительной точки зрения или согласно установленному употреблению (*saṃvṛtita*s). Поэтому если говорится с относительной точки зрения: «Торшок существует, вода существует», то говорится истинно, не ложно. Следовательно, это относительно истинно». — См. L'AK, VI, с. 141, а также с. 149, примеч. 1 (перевод соответствующего фрагмента из комментария Яшомитры и версии Парамартхи, значительно отклоняющейся от санскритского оригинала).

В буддологической литературе ключевое слово (термин) *saṃvṛti-satya* иногда трактуется как «сокрытая истина» или «истина покрова» (от *saṃ-vṛ* в значении прятать, скрывать, покрывать. — См. Арте, с. 940). Ф. Эджертон отмечает, однако, что подлинная этимология термина *saṃvṛti* легко устанавливается по его палийскому эквиваленту *saṃmuti* (от корня *man*, как в слове *saṃmata* — согласие в смысле формального голосования сангхи). — См. BHSD, с. 541.

4.6. В санскритском тексте *svabhāva-buddhi*. В комментарии Сангхабхадры здесь: «Эти вещи, существуя в абсолютном смысле, получают название, поскольку их [внутренняя] сущность остается неизменной». — См. MCB, V, с. 173.

4.7. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что, согласно японскому комментатору ЭА, здесь имеются в виду саутрантики. — См. L'AK, VI, с. 141, примеч. 1. Яшомитра не уточняет, кто относится к этим «древним учителям», и продолжает: «Согласно йогачарам, существующее (*sat*) бывает трех видов: существующее в абсолютном смысле (*paramārthasat*), существующее в условном, или относительном, смысле (*saṃvṛtisat*) и существующее как предельная реальность (*dravyasat*; что объясняется затем как существующее в качестве носителя своей собственной сущности)». — См. SAKV, с. 524.

Мадхьямики также утверждают, что Учение Будды основано на этих двух истинах. Согласно их концепции, относительная истина может быть рассмотрена в трех аспектах. Первый сводится к тому, что относительная истина в определенном смысле отождествляется с неведением (*avidyā*), поскольку форма, которую оно налагает на реальность, является лишь временным причинно-обусловленным фрагментом. Но, будучи зафиксированной, эта фрагментарность как бы увековечивается в сознании и приобретает самодовлеющее значение. Именно поэтому в качестве синонима относительной истины мадхьямики указывали наряду с *avidyā* доктринальное понятие *moṇa* (аффективное упорствование в заблуждении), а также *vīraṅyāsa* (извращенная установка на поиски неподвижных, застывших форм в реальности).

Второй аспект относительной истины предполагает ее содержательную детерминированность законом причинно-зависимого возникновения, то есть предметом высказывания здесь могут служить вещи, подчиненные в своем существовании причинам и условиям.

И, наконец, относительная истина может быть выражена только посредством слов и знаков, имеющих распространение в социальном мире; поэтому она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении. В этой связи мадхьямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т. п. не могут приниматься на уровне философского дискурса как реально существующие лишь на том основании, что они воспринимаются всеми принципиально одинаково. Таким образом, мадхьямики ограничивали область валидности относительной истины только сферой эмпирического сознания.

Абсолютная истина, или истина высшего смысла, непосредственно связывалась мадхьямиками с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различия. Сознание, пребывающее в таком состоянии, полностью отрешено от ментального конструирования (*vikalpa*), и, следовательно, его содержание принципиально не может быть вербализовано.

Истина высшего смысла постигается сугубо индивидуально (*pratyātmavedya*), хотя ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма как в плане познавательной направленности, так и аффективной окрашенности. Эта истина, следовательно, должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть передано другому.

... Каково же соотношении истины высшего смысла и относительной истины? Согласно теоретикам мадхьямики, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины. Установление относительности временного бытования вещей, а следовательно, и внутренней пустоты дхарм ведет к осознанию конкретной ограниченности ментального конструирования. — См. наше «Введение в буддизм», с. 54–55.

5.1. В тексте карики *ṛttastha*, что разъясняется в автокомментарии Васубандху как *śīla*, то есть добродетельное, или нравственное, поведение.

5.2. О практике нравственного поведения, или дисциплине Пратимокши, подробно см. «Введение в буддизм», с. 194–211.

5.3. Эти три вида мудрости называются, соответственно, *śrutamayī*, *cintāmayī* и *bhāvanāmayī* *grājñā*. См. также АК, Т. I, 1, с. 254, комментарий 2.6.

5.4. В санскритском тексте здесь семантическая частица *kīla* — формальный показатель того, что Васубандху излагает концепцию вайбхашиков. — См. SAKV, с. 11.

Л. де ла Валле Пуссен ссылается в связи с этим на «Вибхашу» (181.1): «Васубандху не принимает данную теорию; поэтому он и говорит: “Согласно вайбхашикам...”». — См. L’AK, VI, с. 143, примеч. 2.

5.5. Яшомитра поясняет: «Эта вещь обозначается этим именем; это имя (название) этой вещи». — SAKV, с. 525.

5.6. Согласно Сангхабхад্রে, здесь излагается точка зрения саутрантиков. — См. L’AK, VI, с. 143, примеч. 4.

5.7. В санскритском тексте *āptavacana*; у Асанги, соответственно, *āptāgama*, что В. Рахула трактует как «приемлемую традицию», которая не противоречит двум первым источникам истинного познания (то есть восприятию и умозаключению). — См. L’AS, с. 182.

5.8. В санскритском тексте здесь *hetau mayatvidhānāt*. В своем переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит далее комментарий Яшомитры со ссылкой на соответствующие сутры Панини: «В выражениях *śrutamayī* и т. д. суффикс *mayā*, Панини, V. 4, 21 (*tatprakṛtavasana mayat*), указывает причину: мудрость *śrutamayī* есть мудрость, которая имеет своей причиной (*hetu*) *śruta*, то есть слова компетентного лица (*āptavacana*). Или же, согласно Панини, V. 3, 134 (*tasya vikāraḥ*), суффикс *mayā* образует слово, «указывающее на изменение [чего-то]...»: мудрость *śrutamayī* есть трансформация *śruta*. Но эта «трансформация» понимается метафорически: как будто говорится о трансформации, но реально в расчет принимаются другие свойства. Например: «жизненные дыхания (*grāṇāḥ*) созданы пищей, коровы созданы травой». — См. L'AK, VI, с. 144 и примеч. 2.

5.9. В санскритском тексте *sampradyate*. Л. де ла Валле Пуссен приводит в своем переводе версию Сюань-цзана: «Каким образом тот, кто стремится к практикованию сосредоточения, очищает свою личность (*āśrayabhājanā*) с тем, чтобы эта практика была бы успешной?» — L'AK, VI, с. 144, примеч. 3.

6.1. В тексте карики *vyāpakaṣa*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит здесь две соответствующие строфы из «Саундарананды» (XIII. 30 и 49), поэмы известного последователя сарвастивады Ашвагхоши (II в. н. э.). Первое «отвлечение» — это отделение органов чувств от их объектов. Огонь вспыхивает при наличии горючих материалов, а страсть — при наличии чувственных объектов. И подобно тому как нужен ветер, чтобы огонь разгорелся, так и для того чтобы разгорелся огонь страсти, нужно воображение (*parikalpa*). Поэтому необходимо второе «отвлечение» — разъединение с неблагоприятными мыслями. — См. L'AK, VI, с. 144–145, примеч. 4.

6.2. В санскритском тексте, соответственно, *alpecchaḥ samtuṣṭaśca*. Ср. определение обоих ключевых слов у Асанги: «Культура неотвращения (*aprativāṇi*) обретается посредством противодействия загрязнению чувства удовлетворения тем, что было достигнуто не слишком много благого». — См. L'AS, с. 119.

6.3. В тексте карики *maheścha*, букв.: тот, кто обладает огромным желанием.

6.4. Две последние пады карики: *labdhe bhūyaḥ sprhā'tuṣṭiralabdhecchā maheśchātā*. Реконструкция Л. де ла Валле Пуссена, сделанная на основании тибетской версии, семантически достаточно близка к санскритскому оригиналу, хотя и не совпадает с ним лексически. — См. L'AK, VI, с. 145.

6.5. Как следует из дальнейшего изложения, Васубандху не принимает такое объяснение. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, это объяснение дается в «Вибхаше» (41.16). — См. L'AK, VI, с. 145, примеч. 4.

6.6. В санскритском тексте здесь *paritāsa*, означающее также недовольство и обескураженность. В нашем переводе мы следуем толкованию Яшомитры, который передает это ключевое слово как *daurmanasya*, синоним неудовлетворения. — См. SAKV, с. 525.

7.1. В тексте карики здесь *viparyāsāttadvipakṣau*. Здесь ключевое слово *viparyāsa* (*vi-pary-ās*) выступает в общелексическом значении диаметральной противоположности, контрарности. Во избежание повторения (*vipakṣa* в данном контексте уже имеет значение противоположности) мы передаем его как полярность.

В техническом значении, однако, *viparyāsa* — это ложное (букв.: перевернутое) понятие или идея. — См., например, AV, P. 2, с. 542.

7.2. В тексте карики *alobha*. См. также АК, Т. I, 2.25, с. 457, 458: «... два корня

благого... всегда при благом [состоянии сознания]". ... Два корня — это два корня благого: отсутствие алчности и отсутствие ненависти».

7.3. В санскритском тексте здесь *āgyavaṃśāḥ*, букв.: благородные традиции, истоки, начала. Согласно трактовке Ф. Эджертон — четыре отношения (букв.: источника) буддийского святого. Три первых — это полная удовлетворенность одеждой, пищей, сидением или постелью. Четвертое — неизменная преданность пути освобождения, которая на внешнем плане находит выражение в надлежащем поведении. — См. BHSD, с. 105, а также: Ruegg, 1969, с. 458 и след.

7.4. В автокомментарии Васубандху здесь *āgyāṇāmebhyaḥ prasavāt*. Здесь и далее мы трактуем ключевое слово (термин) *vaṃśa* как благородное качество, обусловленное принадлежностью к традиции (линии преемственности) благородных личностей.

8.1. В санскритском тексте, соответственно, *vṛttiśca karma sa*. Яшомитра дает свое объяснение: «*vṛtti* (образ жизни) есть *jīvikā*;.. он находит выражение и в еде, питье и т. д. *kaṃmānta* (способ добывания средств к жизни): земледелие, ремесленничество и прочее (*kṛṣi — silpādīḥ*)». — См. SAKV, с. 515. Перевод Л. де ла Валле Пуссена несколько отличается: «Бхагават, царь Дхармы, установил определенную диету и определенный образ действий для тех учеников, которые, отказавшись от прежней диеты и от прежнего образа деятельности, посвятили себя поиску освобождения». — См. L'AK, VI, с. 147.

8.2. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет сутру как «Махасамгити», DN, III, с. 228. — См. L'AK, VI, с. 147, примеч. 7. Яшомитра поясняет: «Слово *iti* обозначает здесь различные виды существования и несуществования. Жажда определенного вида существования: "Пусть я буду Индрой! Пусть я буду Чакравартином!" и т. д. Жажда несуществования — это жажда разрушения, жажда небытия: "Пусть я исчезну, пусть я не буду существовать после смерти" и т. д.». — SAKV, с. 525.

8.3. В автокомментарии Васубандху: «*maṃakāravastu* — объект [идеи] "мое"; *ahaṃkāra* — объект [идеи] "Я" — собственная индивидуальность» (*ātmabhāva=śarīra*. — См. BHSD, с. 92).

8.4. В санскритском тексте *pāṭribhūta*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Аскет, будучи определенного рода подходящим сосудом (*bhājana*)...». — L'AK, VI, с. 148.

9.1. В карике здесь *aśubha* — отвратительный, отталкивающий объект (или образ). Согласно комментарию Буддхагхоши, насчитывается десять (в более ранней палийской традиции — девять) таких объектов, как «опора» (*āgammāna*) созерцания, соответствующих десяти последовательным стадиям полного разложения трупа (см. «Висуддхимагга», I, 110, 29–31). В буддийской психотехнике такое созерцание называется *aśubha-bhāvanā* или *aśubha-saṃjñā*, иногда просто *nava saṃjñāḥ* — девять представлений (отталкивающих объектов). — См. BHSD, с. 80.

9.2. В карике *ānāpānasmṛta*, здесь в значении фиксации внимания на вдохе и выдохе. В классической йоге это, соответственно, *āśvāsa* и *praśvāsa*. — См. «Йога-сутра», II, 49, где Патанджали вводит определение пранаямы как прекращения движения вдыхаемого и выдыхаемого воздуха. Как отмечает С. Дасгупта, каждая из дыхательных пауз, которые следуют после глубокого вдоха или полного выдоха, получает название *grāhāyāma*, первая — внешняя, вторая — внутренняя. Существует, однако, и третий ее вид, когда легкие не слишком расширены и не слишком сжаты; движение воздуха прекращается в этом случае единым усилием. — См. Dasgupta, 1930, с. 330. В традиционной индийской психофизиологии вдох называется *pūraka*, выдох — *heṣaka*, а задержка — *kumbhaka*. — См. КЙ, с. 230, со ссылкой на Вачаспати-мишуру.

9.3. В тексте карики *adhirāgavitarkāṇām*. Ср. реконструкцию у Л. де ла Валле Пуссена по тибетскому переводу. — L'AK, VI, с. 148, примеч. 5.

9.4. В санскритском тексте *vitarkacarita*. В данном случае *vitarka* (умозрение, «избирание» объекта) выступает синонимом *vikalpa* в одном из вторичных технических значений пустого воображения, в особенности ложного различия между подлинным и иллюзорным, реальным и нереальным. — См. BHSD, с. 480. Отсюда, по переносу значения, ключевое слово *vitarka* может означать отвлечение внимания, рассеянность. Ср. также перевод Валполы Рахулы, который трактует *vitarkacarita* как «тех, чей характер определяется рассеянностью» и отмечает в комментарии, что *vitarka* здесь не означает «умозрение». — См. L'AS, с. 135 и примеч. 3.

9.5. Как поясняет Яшомитра, это связано с тем, что в ветре обычно не воспринимается многообразие цветоформ. — См. SAKV, с. 526.

9.6. В санскритском тексте *uranidhyāna*, что трактуется Яшомитрой как *piṅgura* в значении концептуального определения посредством ментального акта, связанного с дискурсивным мышлением. — См. SAKV, с. 526.

9.7. В санскритском тексте здесь *urasāga* в общелексическом значении почитания, поклонения, подношения и т. д. — См. Apte, с. 282–283.

9.8. В санскритском тексте *asthī*; в переводе Л. де ла Валле Пуссена с тибетской версии: «скелет, который не рассыпается, поскольку опутан сухожилиями». — L'AK, VI, с. 149 и примеч. 2.

9.9. В санскритском тексте здесь следует читать *rāgavastu* (вместо *rāga tu*), что находит подтверждение и в комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 526.

9.10. В санскритском тексте *adhimuktiprādeśika*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Aśubha* не имеет своим результатом устранение (*grahāṇa*) страстей, но лишь их остановку (*viśkambhaṇa*), поскольку она есть акт внимания по отношению не к реальности, а только к волевой репрезентации, касаясь не тотальности вещей (?), а только части видимого *kāmadhātu*». — L'AK, VI, с. 150. Более эксплицитно в комментарии Яшомитры: «... концентрация сознания направлена не на тотальность (*avyāpī*) аффектов и ограничена только тем, в чем доминирует сильное влечение, то есть частью группы материи». — SAKV, с. 526. Подробнее об *adhimukti* см. AK, T. I, 2.24, с. 456, и наш комментарий 24.9, с. 580.

9.11. В санскритском тексте, соответственно, *ādikarmika*, *kṛtaparijaya* и *atīkrāntamanaskāra*. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, в «Вибхаше» (40.1) излагаются четыре точки зрения по поводу этих трех категорий аскетов. — См. L'AK, VI, с. 150, примеч. 3.

Автор базового комментария к «Йога-сутрам» Патанджали Вьяса дает несколько иную типологию, выделяя четыре категории йогинов. «Действительно, существуют четыре [типа] таких йогинов: “избравшие лучший образ жизни” (*grathamakalpika*, букв.: практикующие впервые), “находящиеся на сладостной ступени” (*madhubhūmika*), “наделенные светом мудрости” (*prajñājyoti*) и “вышедшие за пределы того, что следует культивировать” (*atīkrāntabhāvanīya*). Из них к первому [типу] принадлежит йогин, полностью посвятивший себя [психотехнической] практике; для него свет [мудрости] только появился. Второй [тип] — “тот, кто обладает мудростью, несущей истину”. Третий — тот, что подчинил себе [“великие”] элементы” и органы чувств и овладел способами сохранения всего, что было достигнуто вследствие йогической практики и что еще должно быть достигнуто. Он в совершенстве владеет методами реализации того, что уже было сделано и что еще предстоит сделать, и прочим. К четвертому [типу] относится тот, кто вышел за пределы всего, что следует

культивировать. Его единственная цель — растворение сознания [в первопричине], и мудрость его, устремленная к высшей ступени [сосредоточения], — семи видов». — См. КЙ, с. 177; соответственно, в нашем комментарии к 51.1 (там же, с. 243) вместо «избравший тот образ жизни, который практиковался в первой кальпе» следует читать «избравший тот образ жизни, который практикуется впервые».

10.1. Полный смысл двух первых пад реконструирован на основе автокомментария Васубандху и некоторых пояснений Яшомитры. — См. SAKV, с. 526–527. В самом тексте карики здесь āsamudrāsthivistārasaṃkṣepādādikarmikaḥ.

10.2. Как подчеркивает Яшомитра, «на этом подготовительном этапе (prayo-gakāle) следует избегать всего, что может стимулировать страстное желание; поэтому йогин не должен фиксировать сознание на частях женского тела». — См. SAKV, с. 526.

10.3. В тексте оригинала не вполне понятно: māmsakledapītādhimokṣakrameṇa; в предлагаемой интерпретации мы исходим из комментария Яшомитры. — См. SAKV, с. 526. Ср. также второе значение ключевого слова adhimokṣa (=adhimukti), зафиксированное у Ф. Эджертона, — магическая трансформация. — См. BHSD, с. 14.

10.4. Условный перевод; в санскритском оригинале здесь adhimucyate. Ранее при переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечал: «Этот термин создает определенные трудности [при переводе]. — *Въякъя*: adhimukti есть рассмотрение объекта с точки зрения его свойств; согласно другим [комментаторам], это — услужливость (любезность); согласно аскетам (yogācāra), это — созерцание объекта (dhāraṇa) в соответствии с принятым решением (yathānīśaya)». — См. L'AK, II, с. 154, примеч. 5. В абхидхармистском контексте, однако, adhimokṣa — это, скорее, «вовлеченность» как функциональное психическое образование, возникающее вследствие целеполагания. Ср. также наш перевод автокомментария Васубандху (АКВ, II, 72): «... внимание, связанное с решимостью; оно доминирует при созерцании “отталкивающих” объектов». — АК, Т. I, 2. 72, с. 547.

10.5. В санскритском тексте saṃkṣīpaṇ ... adhimucyate. Л. де ла Валле Пуссен приводит в примечании к своему переводу тибетскую версию: «... чтобы редуцировать или сконцентрировать сознание». — См. L'AK, VI, с. 151, примеч. 1.

10.6. В санскритском тексте cittasaṃkṣepaviśeṣārtham.

10.7. В санскритском тексте kṛtāparijaya — достигший мастерства, овладевший техникой; ср. kṛtāvin — искусный (применительно к архату). В переводе Л. де ла Валле Пуссена — «мэтр». — См. L'AK, VI, с. 151.

11.1. В санскритском тексте bhrūmadhye; ср. КЙ, с. 147.

11.2. Полная реконструкция чатушкотики приводится на основании комментария Яшомитры. — См. SAKV, с. 526–527.

11.3. В санскритском тексте sāmāntaka, букв.: соседний, близкий, граничащий. В буддийской психотехнике это начальная стадия йогического сосредоточения, предваряющая каждую фундаментальную дхьяну (maula). Как говорит Васубандху, «каждое базовое сосредоточение имеет предварительную стадию, благодаря которой происходит “вхождение” (praveśa) в основное состояние сосредоточения». — См. АКВ, VIII, 22, с. 447. Стадия сосредоточения, предваряющая первую дхьяну, называется apāgaṃyā — «без вступления [на первую ступень]», поскольку на ней отсутствуют какие бы то ни было состояния, характеризующие фундаментальные дхьяны. Подробнее см. L'AK, VIII, с. 179, примеч. 6. Объяснение ключевого слова приводится ниже, АКВ, VI, 44. См. также комментарий Ч. Виллемена к карике (152) «Абхидхармахридаи». — Ahr, с. 253–254.

11.4. В санскритском тексте здесь вместо *vastu* следует читать *varṇa*; ср. SAKV, с. 527.

11.5. Так в версии Сюань-цзана; далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Оно не имеет аспекта непостоянства (*anitya*) и т.д., оно созерцает видимое как ужасное, но не как вечное и прочее». — См. L'AK, VI, с. 152.

11.6. В комментарии Яшомитры: «... подобно зрительному восприятию, когда оно — прошлое, его опора также прошлая; когда оно — настоящее, его опора (объект) также в настоящем модусе времени». — SAKV, с. 527.

11.7. Сосредоточение на отталкивающем (*aśubhā*) не устраняет аффекты, оно лишь ослабляет их; аффекты устраняются только посредством пути видения. — См. L'AK, VI, с. 152–153, примеч. 4.

11.8. В комментарии Яшомитры: «... было ли оно привычным (*ucita*), то есть практиковалось ранее в бесконечном круговороте рождений и смертей». — SAKV, с. 517.

11.9. В санскритском тексте *virāḡya* — абстрактное имя существительное, образованное от *virāḡa* — прекращение аффективно-окрашенной деятельности. — См. Guenther, 1957, с. 171. Согласно Буддхагхоше, прекращение страсти, отрешение от нее (*virāḡa*) есть не просто отсутствие страстей, «...отрезвление от опьянения [сансарой]» — одно из названий, которое получает Нирвана. — См. Vsm. 247. В традиции виджнянавады *virāḡa*, освобождение от аффектов, также трактуется в контексте Благородных истин. Так, в «Уттаратантре» говорится: «Состояние отрешенности (*virāḡitā*) находит суммарное выражение в обеих Истинах — прекращения [страдания] и пути...». — См. Takasaki, 1966, с. 165. Что касается трактовки отрешенности (бесстрастия) в «Энциклопедии Абхидхармы», то Васубандху еще раз возвращается к ней в связи с обретением сверхобычных способностей (*abhijñā*). «Если они практиковались в прошлом существовании, то [теперь] они обретаются посредством отрешенности. [Йогин достигает обладания (*prāpti*) ими благодаря лишь тому факту, что он отрешается от чувственного мира и входит в соответствующую дхьяну]». — АКВ, VII. 44, с. 422.

11.10. В санскритском тексте *prayoḡa*. Ср. АКВ, VII. 41: «За исключением Будд, все остальные благородные личности обретают эти свойства [устранения притока аффектов и т.д.] только посредством прилагаемых усилий, но не отрешенности, поскольку они ею не обладают», — с. 421.

12.1. Ср. комментарий Вьясы к «Йога-сутре», II. 49: «При овладении асаной [практикуется] пранаяма, [то есть регулирование дыхания]: вдох — это введение внутрь внешнего воздуха, выдох — вывод находящегося в легких воздуха наружу. Прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого [воздуха], то есть отсутствие того и другого, и есть пранаяма». — КЙ, с. 144. О пранаяме в узкотехническом смысле говорит и Дхармашри, автор первого постканонического трактата по Абхидхарме: «На четвертой ступени йогического сосредоточения вдох и выдох отсутствуют. — Почему? — Благодаря силе сосредоточения поры тела оказываются здесь закрытыми». — См. Ahr, с. 109.

12.2. В санскритском тексте *ānāpānasmṛti*. Валпола Рахула трактует это ключевое слово по его лексическому значению как внимание к процессу дыхания. — См. L'AS, с. 135.

12.3. В санскритском тексте *smṛtyupasthāna*. Подробнее о значении этого ключевого слова (термина) в автокомментарии Васубандху к АК, VI. 15, см. наш перевод. Согласно Дхармашри, «при постановке (поддержании) внимания [йогин] постоянно

сконцентрирован на действительных свойствах [своего] тела. Аналогичным образом следует созерцать чувства, мысли и дхармы». — Ahr, (99), с. 67.

12.4. В санскритском тексте *urekṣā*. Определение этого термина приводится также и в «Абхидхарма-самуччае» Асанги: «Что такое невозмутимость? Это уравновешенность сознания, его полная пассивность, состояние сознания незаинтересованного и стабильного, которое противоположно всем загрязненным аффектами состояниям; оно основывается на отсутствии страсти, ненависти и заблуждения. Его функция состоит в том, чтобы блокировать возможность замутнения». — L'AS, с. 9.

12.5. В санскритском тексте *āśvāsapraśvāsa*, то есть буддийская техника дыхания. Яшомитра отмечает, что, начиная с четвертой ступени йогического сосредоточения, концентрация внимания на дыхании больше не практикуется. — См. SAKV, с. 527.

12.6. В санскритском тексте здесь *tattvamanaskāra*. Согласно Яшомитре, способность к такому сосредоточению сознания обусловлена тем, что оно «привычно» (*ucita*), поскольку уже практиковалось в прошлых рождениях. — См. SAKV, с. 527.

12.7. В тексте карики на *bāhyānām*, то есть у последователей брахманистских и иных религиозно-философских систем, «внешних» по отношению к Дхарме. Как отмечает Яшомитра, все они практикуют только традиционную пранаяму. — См. SAKV, с. 528.

12.8. В санскритском тексте, соответственно, *gaṇanā* (счет), *anugama* (букв.: следование вслед за, то есть сопровождение), *sthāpanā* (установление, фиксация). Л. де ла Валле Пуссен в примечании к своему переводу приводит здесь версию Парамартхи: «Зафиксировать внимание [на точке] между бровями, или на кончике носа, или на любой предпочитаемой части тела вплоть до пальцев ног, подобно тому как оно фиксируется на жемчужинах, когда их нанизывают на нить», и отличающуюся тибетскую версию: «Словно по жемчужной нити, [свисающей] от кончика носа до пальца на ноге, установить, приятно ли дыхание или нет, теплое ли оно или холодное». — L'AK, VI, с. 155, примеч. 4), *upalakṣaṇā* (акт подразумевания, импликация; употребление термина в метафорическом или эллиптическом смысле, а также в родовом значении), *vivartta* (преобразование, изменение) и *pariśuddhi* (очищение).

12.9. В санскритском тексте *abhyurekṣya*, что объясняется Яшомитрой как *anāśaḥ* — не привязываясь, не фиксируясь. — См. SAKV, с. 528. Ср. *abhyurekṣaṇa* как беспристрастность. — BHSD, с. 18.

12.10. В санскритском тексте, соответственно, *vitastī* — мера длины, соответствующая 12 *angula* (согласно В.Ш. Апте, расстояние между разведенными большим пальцем и мизинцем. — См. Апте, с. 855), и *vyāma* (согласно М. Моньер-Уильямсу, расстояние в два локтя. — См. М. Monier-Williams, с. 1038).

12.11. В санскритском тексте *vāyumaṇḍalam*. — Подробно см. АКВ, III, 45.

12.12. Название «яростных ветров, возникающих над океаном». Об источниках, их упоминающих, см. L'AK, VI, с. 155, примеч. 3, а также BHSD, с. 511.

12.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Установление (*sthāna*). — Привязать память таким образом, чтобы она установилась на кончике носа, или между бровями, или на другом месте вплоть до пальца на ноге; зафиксировать мысль; видеть дыхание пронизывающим тело, словно нить — жемчужное ожерелье; установить, холодное оно или теплое, неблагоприятное или благоприятное». Здесь он ссылается на «Вибхашу» (26.12). — См. L'AK, VI, с. 155.

12.14. В санскритском тексте *pañcaskandhānupalakṣyate*; здесь имеются в виду пять групп соотнесения как поток психосоматических состояний, причинно-обуслов-

ленных по своей природе. Такой способ описания приурочен к полному устранению идеи «Я», атмана брахманистских религиозно-философских систем.

12.15. В санскритском тексте здесь вместо *vrddhiṃ* следует читать *buddhiṃ*, что подтверждается обеими китайскими версиями. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Аскет модифицирует мысль, которая имела своим объектом ветер, и применяет ее к дхармам все более и более благим, пока не включит в себя *lokottaradharma*s (VI. 19 в)». — L'AK, VI, с. 156.

12.16. Об алмазоподобном сосредоточении (*vajropamasamādhi*) подробно см. АКВ, VI. 44, и наш перевод.

13.1. В тексте карики *ānāpānaṃ yataḥ kāyaḥ*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «вдыхание-выдыхание как тело»; в примечании он приводит фрагмент «Вибхашы» (26.4): «Некоторые говорят: оно (дыхание. — *Примеч. пер.*) принадлежит той же сфере, которой принадлежит тело. У существа, обладающего сознанием, дыхание происходит с сознанием; если у него сознание первой дхьяны, то с сознанием первой дхьяны. . . Другие говорят: оно принадлежит той же сфере, которой принадлежит сознание. . . Поскольку дыхание есть часть тела, то первая точка зрения правильна». — См. L'AK, VI, с. 156, примеч. 2.

13.2. Яшомитра поясняет: «Они не существуют у тех, кто вошел в мир не-форм, поскольку физические тела там отсутствуют. Они не существуют также у тех, кто находится на соответствующих стадиях внутриутробного развития, поскольку здесь отсутствуют специфические особенности тела, то есть пустоты в нем (*śuṣīra*). Они не существуют у тех, кто пребывает в бессознательном состоянии (*acittānām*), поскольку здесь отсутствует сознание, и у тех, кто вошел в сосредоточение четвертой дхьяны, где нет особого состояния сознания, контролирующего процесс вдыхания и выдыхания». — См. SAKV, с. 528.

13.3. В китайской версии более конкретно: «Вдох имеет место при рождении и в момент выхода из четвертой дхьяны. Выдох — при смерти и в момент вхождения в четвертую дхьяну». — См. L'AK, VI, с. 157.

13.4. В санскритском тексте *asattvasaṃkhyāta*. См. также АК, Т. I, 1.10, с. 200, где различие между одушевленными существами (*sattvākhyā*) и неодушевленным миром проводится на основании артикуляции, поскольку звуки речи есть движение воздуха.

13.5. В санскритском тексте *indriyāvinirbhāgitvāt*. Определение «присвоенного» (*upātta*) Васубандху дал в первом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» в связи с классификацией классов элементов. «Классы цвета/формы, запаха, вкуса и осязаемого, существующие в настоящий момент (то есть в настоящем модусе времени) и составляющие неотъемлемую часть органов чувств (*indriyāvinirbhāgi*), [называются] “присвоенными”. Другие — “неприсвоенные”, например, волосы на голове и теле, ногти и зубы, за исключением их корней, экскременты, моча, слезы и т. д., а также земля, вода и прочее.

— Что означает [ключевое слово] “присвоенные”?

— [Присвоенным называется то], что берется, “присваивается” (*svīkṛta*) сознанием и явлениями сознания (*cittacaitta*) в качестве [своего физического] субстрата (*adhiṣṭhāna*), так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними [существует] неразрывная связь. В обыденном словоупотреблении [такая материя] называется живой (*saṁjīva*)». — См. АК, Т. I, 1.34, с. 227, 279 и комментарий 34.1.

13.6. В санскритском тексте *pañṣyandika*. Согласно определению Васубандху,

«естественно вытекающий [результат] сходен со своей причиной. Та дхарма, которая сходна (тождественна) со своей причиной, есть естественно вытекающий результат. Например, [следствие] однородной и универсальной причин». — См. АК, Т. I, 2.57, с. 523. Подробнее об этом ключевом слове (термине) см. АК, Т. I, 1.37, с. 231 и наш комментарий 37.4, с. 281–282.

13.7. В санскритском тексте *паурасауикавирāкажау*. Согласно определению Васубандху, «“накапливающееся” (*аурасауикі*) — это то, что накапливается благодаря различным видам пищи и уходу за телом, сну и йогическому сосредоточению. Некоторые [относят сюда] и воздержание (*brahмасауа*). Однако оно лишь не создает препятствия для процесса накопления, но не способствует ему». По поводу второго ключевого слова: «“Порожденное созреванием” (*virāкажа*) означает порожденное созревшей причиной. . . *Созреванием* называется также действие, достигающее того времени, когда оно приносит *плод*, то есть созревание рассматривается как процесс. То, что рождено из такого [действия, называется] порожденное созреванием. Созревание — это также и созревший плод, [то есть следствие]. Причина может быть обозначена через следствие, равно как и следствие — через причину. . . ». — См. АК, Т. I, 1.37, с. 230, а также наши комментарии 37.1 и 37.2, с. 280.

13.8. О созревании кармического следствия см. АК, Т. I, 1.29, с. 221–222 и наш комментарий 37.1, с. 280.

13.9. Л. де ла Валле Пуссен приводит в примечании перевод версии Парамартхи: «Не [являются] объектом ни более низкого сознания, ни другого сознания». И далее в комментарии: «Что касается этих двух дыханий (то есть вдоха и выдоха), то они могут выступать объектом сознания их ступени существования или более высокой ступени. Но они не являются объектом более низкого сознания, тем более осознания положения тела или магически сотворенного сознания». — См. L'AK, VI, с. 157, примеч. 4.

13.10. В санскритском тексте, соответственно, *īrūyāpathikanairmāṇika*. Эти два состояния сознания были подробно рассмотрены Васубандху во II разделе «Энциклопедии Абхидхармы» в контексте модальностей незатемненного-неопределенного сознания чувственного мира. — АК, Т. I, 2.72, с. 542–544. Композита *airūyāpathika* от *īrūyāpatha* (глагол *īr* — идти) имеет два значения: 1) соблюдение определенных предписаний, обязательных для странствующего аскета, и 2) четыре положения-состояния человеческого тела: движение, стояние на месте, сидение и лежание. *Nairmāṇika* (относящееся к магическому творению) — это сознание, посредством которого обладатель сверхъестественных способностей творит видимые объекты и т. п., и которое называется *abhijñāphala* — плод высшего, или сверхъестественного, знания. — См. L'AK, II, с. 320.

13.11. В санскритском тексте *avatāramukhe*; ср. карику 9.

14.1. Полное спокойствие сознания (*śamatha*) и совершенное проникновение (*vipaśyanā*) в сущность дхарм представляют собой два главных фактора Пути, ведущего к постижению (*abhisamaya*) истинной реальности, то есть четырех Благородных истин.

Согласно определению Асанги, «спокойствие сознания есть его целенаправленное сужение (*uranibandha*), стабилизация (*sthāpana*), подчинение, полный контроль (*damana*), успокоение (*vyupaśamana*), унификация (*ekotikarāṇa*), сосредоточение в себе (*saṁādāhāna*)». Соответственно, «совершенное проникновение есть анализ, исследование (*mīmāṃsa*), различение (*pravicaṇa*) дхарм, таких как чувственные влечения, противоядия от них (*pratipakṣa*), их постоянное волнение, свойства, помехи,

извращения (*viparyāsa*) тех, кто захлестнут желаниями, и таких [дхарм], которые укрепляют тех, чье сознание не извращено». — См. L'AS, с. 126.

14.2. В санскритском тексте *svasāmānyalakṣaṇa*. Определение дхармы как носителя своего собственного абсолютно уникального признака (*svalakṣaṇa*) Васубандху вводит в самом начале «Энциклопедии Абхидхармы» (I.2). Из анализа этого определения становится очевидным, что признак (*lakṣaṇa*) по объему и содержанию совпадает с сущностью определяемого понятия. Каждая дхарма уникальна, и в этом смысле она представляет собой родо-видовой класс с единичным наполнением. — Подробно см. АК, I, с. 220–221. В дальнейшем, однако, Васубандху распространяет этот принцип определения также на все объекты и конструкты сансарного бытия. Так, при анализе смены состояний сознания, он говорит: «[Как известно, различаются] три акта внимания (*manaskāra*): 1) внимание относительно собственного свойства [объекта], например, [при суждениях типа] “сущностный признак материи — проявление” и т. п.; 2) внимание относительно общего свойства (*sāmānyalakṣaṇa*), [например], связанное с шестнадцатью аспектами [Благородных истин], непостоянством и т. д.; 3) внимание, связанное с решимостью (*adhimukti*); оно доминирует при созерцании отталкивающих объектов, безграничных форм, отсутствия форм и т. д.». — См. АК, Т. I, 2.72, с. 547.

14.3. Ср. соответствующий фрагмент из «Йогачарабхуми» Асанги: «Что касается благородного (*ārya*), то даже когда он размышляет (*manasi-kr*) по поводу причинно-обусловленных факторов в аспекте их специфического свойства (*svalakṣaṇataḥ*), у него не возникает чувства идентичности (*asmimāna*) [с ними], не говоря уже о том, [когда он размышляет о них] в аспекте их общих свойств (*sāmānyalakṣaṇataḥ*, то есть непостоянства и прочего). Даже когда он созерцает (или: рассматривает) их в обычной, конвенциональной форме (*prajñaptitaḥ*), чувства идентичности не возникает то тех пор, пока присутствует памятование (*smṛti*). Но как только он начинает рассматривать [их] в их обычной, конвенциональной форме при отсутствии памятования, может возникнуть (или: возникает) чувство идентичности». — См. AV, II, с. 445 (перевод Л. Шмитхаузена).

14.4. Согласно комментарию Яшомитры, единичные и общие признаки (свойства) дхарм не могут рассматриваться по аналогии с внутренней сущностью (*svabhāva*) трех перечисленных категорий: «Внутренняя сущность тела — великие элементы и их производные (*bhūta-bhautikatva*), чувствительности — опыт (*anubhavatva*), сознания — восприятие (*upalabdhitva*, “схватывание” объекта)». — См. SAKV, с. 529.

14.5. В санскритском тексте *smṛtyupasthāna*, что можно трактовать также как постановку, применение памятования в смысле удержания в поле внимания. В комментарии к определению ключевого слова *smṛti* (память, памятование) в АКВ, II, 24 мы отмечали, что в абхидхармистских контекстах оно передает еще одно значение — пристальное наблюдение, «инспектирование». Вполне очевидно, что «инспектирование» как удержание в поле внимания не есть память как таковая, поскольку оно не относится к прошлому, а лишь фиксирует особенность наличной перцептивной ситуации, стараясь сделать ее настолько константной, насколько это возможно. Так, Асанга определяет *smṛti* (памятование) как то, что не позволяет уже известному объекту прежнего опыта выскользнуть из поля сознания. Функция его состоит в недопущении рассеивания сознания (*avikṣepa*). — См. L'AS, с. 6. Подробнее о ключевом слове *smṛti* см. АК, Т. I, 2. 24.7, с. 579.

В буддийской психотехнической традиции существуют четыре вида концентрации внимания, или постановки памятования (*smṛtyupasthāna*), которые представля-

ют первые четыре фактора в списке 37 дхарм, «благоприятствующих просветлению» (bodhipakṣika). — См. АКВ, VI. 66 и наш перевод.

14.6. В санскритском тексте, соответственно, svabhāva, saṃsarga, ālambana.

15.1. То есть как познавательный акт памятование есть по своей сущности различение дхарм, или «мудрость» (praññā). — См. АК, Т. I, 1.3, с. 194.

15.2. Эти три вида «загрязненной», то есть подверженной притоку аффектов, мудрости Васубандху упоминает уже в первом разделе «Энциклопедии» в связи с различением понятия «Абхидхарма» в абсолютном и относительном смыслах. — См. АК, Т. I, 1.2, с. 193.

Асанга рассматривает три вида мудрости в контексте «подготовительного пути» (saṃbhāramārga) и добавляет, что «посредством их развития достигается готовность к постижению [Благородных истин] и освобождению» (abhisamayavimokṣa). — См. L'AS, с. 105 и примеч. 3.

15.3. В тексте карики ануе saṃsargālambanāḥ. Согласно Яшомитре, «другие — это сосуществующие с мудростью чувствования и иные [дхармы]». — См. SAKV, с. 529.

15.4. В санскритском тексте здесь вместо kāma следует читать kāye. Ср. SAKV, с. 530. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет источник цитирования — «Мадхьяма», 20. — См. L'AK, VI, с. 160, примеч. 1. Термин санскритского оригинала апураṣуапā мы передаем как «тщательное рассмотрение». Ср. BHSD, с. 30.

15.5. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет обе цитаты по «Самъютта-никае», V. 294 и 331. — См. L'AK, VI, с. 161.

15.6. В санскритском тексте viparyāsa; подробнее см. АКВ, V. 9 и наш перевод.

16.1. Эти четыре аспекта (ākāra) Васубандху рассматривает в автокомментарии к АК, VII. 13 в связи с первой Благородной истиной: «невечное (anitya), ибо [все] возникает в зависимости от причин [и условий]; страдание (duḥkha), ибо мучительно по своей природе; пустое (śūnya), ибо находится в противоречии с идеей “мое”; безличное (anātmā), ибо находится в противоречии с идеей “Я”». — См. АКВ, VII.13, с. 400.

17.1. В санскритском тексте ūśmagata. Согласно комментарию Яшомитры, это корень благого, существующий в аспекте внутреннего тепла; он является первым знаком или первой природой Благородного пути. — См. SAKV, с. 532. По определению Асанги, «внутренним теплом называется сосредоточение сознания, обретенное благодаря свету (āloka) и соединению с мудростью в непосредственном личном опыте [Благородных] истин». — См. L'AS, с. 106 и примеч. 2.

17.2. В седьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы», автокомментарий к карике 13. — См. АКВ, с. 400.

17.3. В санскритском тексте mūrdhānaḥ. Согласно Асанге, «состояние “вершины” — это сосредоточение сознания, обретенное благодаря усилению [внутреннего] света (ālokaṇṛddhi) и соединению с мудростью в непосредственном личном опыте [Благородных] истин». — См. L'AS, с. 106.

17.4. То есть при практиковании этого состояния сосредоточения возможна как его утрата (в случае, если не удастся реализация высшей степени его интенсивности — сильная-сильная), так и переход к более высокому состоянию — мгновенному «принятию» (kṣānti) Благородных истин.

18.1. В санскритском тексте здесь ākaṣaṇa, то есть придание окончательной формы. В переводе Л. де ла Валле Пуссена — запечатление (imprimant). — См. L'AK, VI, с. 164, примеч. 3 с реконструкцией этимона на основе тибетской версии.

18.2. Как поясняет Яшомитра, это первое внезапное проявление (*upanipātana*), то есть запечатление (*vinayasana*) в сознании, аспектов Благородных истин — страдания и прочих. — См. SAKV, с. 532.

18.3. В санскритском тексте *abahumāna*. Согласно Яшомитре, практикующий йогин не переоценивает приобретенные ранее корни благого, поскольку их актуализация (*sammukhibhāva*, букв.: нахождение налицо) и, тем самым, удовлетворение уже достигнутым может явиться препятствием для дальнейшего восхождения. — См. SAKV, с. 532–533.

18.4. В тексте карики *kṣānti*. Валпола Рахула справедливо подчеркивает, что в подобном рода контекстах это ключевое слово никогда не передает обычное значение «терпения» (как, например, при перечислении *парамит*, запредельных совершенств Бодхисаттвы). — См. L'AS, с. 106, примеч. 1. Л. де ла Валле Пуссен также отмечает, что «это “терпение” отличается от терпения как добродетели Бодхисаттвы (IV. 111 c-d); оно сродни чистым “терпениям”, которые составляют часть пути видения Истин (VI. 25d), однако оно нечистое, мирское, и вследствие этого есть *jñāna* в отличие от чистых “терпений” (VII. 1)». — См. L'AK, VI, с. 165, примеч. 2. И далее он говорит: «*kṣānti* в значении согласия, присоединения — отмеченном Х. Керном на основе “Лалита[вистары]” — известно из палийских источников: “Суттанипатты”, MN и т. д.». — См. там же.

В данном и аналогичных контекстах мы передаем ключевое слово (термин) *kṣānti* как «готовность к принятию [знания]» или, в некоторых случаях, как «интеллектуальная восприимчивость». — См. BHSD, с. 199. В интерпретации Г. Гюнтера *kṣānti* — это принятие валидности Истин, которые являются объектом непосредственного опыта, также имеющее три степени интенсивности. — См. Guenther, 1957, с. 335.

18.5. Так в комментарии Яшомитры: *adhimātrasatya-kṣamaṇāt*. И далее: «В состоянии внутреннего тепла истина [лишь] приемлема, то есть радует (*rocate*) в слабой степени (*mṛdu*); в состоянии “вершины” [истина] приемлема в средней степени... поскольку [в отличие от неутрачиваемого принятия знания] на стадии внутреннего тепла она может быть утрачена». — См. SAKV, с. 533. Л. де ла Валле Пуссен вводит пояснение Яшомитры непосредственно в корпус перевода. — См. L'AK, VI, с. 165.

18.6. В санскритском тексте здесь следует читать *dharmasmṛtyupasthānenaiva*; ср. SAKV, с. 533.

19.1. В комментарии Яшомитры: «... поскольку высшие дхармы тесно примыкают (*śleṣāt*) к пути видения». — SAKV, с. 533.

19.2. В санскритском тексте здесь *piyamāvacanāt*. Л. де ла Валле Пуссен говорит в примечании: «Слабое терпение (его перевод слова *kṣānti*. — *Примеч. пер.*), следовательно, касается четырех Истин, видимых в 16-ти аспектах». — См. L'AK, VI, с. 166, примеч. 4.

19.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена (с опорой на комментарий Яшомитры): «Начиная с момента, когда аскет прекращает рассмотрение шестнадцатого аспекта (*pañcāṅga*), касающегося двух высших сфер, и продолжает последовательно устранять аспекты и высшие сферы, и до момента, когда в течение двух мгновений он воспроизводит только два аспекта (*anitya, duḥkha*) страдания, имеет место “терпение” средней степени». — См. L'AK, VI, с. 166.

19.4. В санскритском тексте *kṣāṇikā cāsau na prākāśikī*.

19.5. В санскритском тексте *laukikāgradharma*. Валпола Рахула трактует это ключевое слово как высшую мирскую добродетель, ссылаясь на определение Асанги: «Это непосредственное ментальное сосредоточение и соединение с мудростью

в прямом личном опыте [Благородных] истин». — См. L'AS, с. 107. Г. Гюнтер также отмечает: «Из последнего (принятия валидности истин — *kṣānti*. — *Примеч. пер.*) проистекает опыт, именуемый “высочайшая мирская реализация”, который, подобно предшествующему явлению сознания, имеет мгновенную продолжительность». — См. Guenther, 1957, с. 335.

19.6. См. в связи с этим примечание Л. де ла Валле Пуссена к переводу китайской версии: «*Daṣṣanāmārga* (путь видения) чистый (*anāśrava*); он не имеет *sabhāga*hetu (II. 52), причины, подобной себе самой, поскольку до этого момента в потоке [элементов, представляющем “индивидуальность”] аскета, не появлялось ни одной чистой дхармы. Следовательно, этот [путь] зависит исключительно от высших дхарм (*agrahadharma*), плод “мужественной деятельности” (*puruṣakāra*phala, II. 56d) которых он представляет.

Согласно «Сутра-аламкаре» (XIV. 29), состояние “высших мирских дхарм” есть непосредственное ментальное сосредоточение (*ānantaryacittasamādhi*, ср. приведенное выше определение Асанги). Высшие мирские дхармы непосредственно порождают чистый путь, устраняя свойство “быть обычным человеком” (*prthagjana*): VI. 25c-d». — См. L'AK, VI, с. 167.

19.7. В санскритском тексте *grajñātma*ka. В переводе китайской версии здесь: «Четыре корня блага — тепло и прочие — по своей природе суть *smṛtyupasthāna*; следовательно, они есть *grajñā*». — L'AK, VI, с. 167.

19.8. В санскритском тексте *saragivāra*. Согласно комментарию Яшомитры, в состав пяти групп соотнесения (*pañcaskandha*), образующих эмпирического «индивида», с необходимостью входит непроявленный элемент (*avijñapti*), ответственный за дисциплину йогина (*saṁvāra*; подробнее см. АКВ, IV. 17) и относящийся к группе материи (*gūḥa*). — См. SAKV, с. 535.

Л. де ла Валле Пуссен приводит в примечании точку зрения Гхошаки («Ви-бхаша», 6.14), согласно которой дхармы, «ведущие к проникновению» (*nirvedhabhāgiya*. — См. АКВ, VI. 20), относятся либо к чувственному миру (внутреннее тепло и “вершины”) — в этом случае имеются четыре группы, так как сознание здесь не сопровождается материей (IV. 17a), — либо к миру форм (принятие Истин и высшие дхармы): все пять групп». — См. L'AK, VI, с. 167, примеч. 3.

19.9. В санскритском тексте *grāptayaḥ*; подробно о дхармах обретения/обладания (*grāpti*) см. АК, Т. I. 2.36, с. 468–470.

19.10. В санскритском тексте *bhāvyante*; другое возможное толкование: находятся в процессе возникновения; ср. тибетскую кальку *skye bar 'gyur ba*.

19.11. Здесь и далее в квадратных скобках приводятся пояснения Яшомитры, обеспечивающие полноту контекста. — См. SAKV, с. 536.

19.12. В санскритском тексте *ākāraḥ sarve*; у Яшомитры: «все шестнадцать — также в процессе возникновения». — SAKV, с. 536.

20.1. В тексте карики *nirvedhabhāgiya*. Ф. Эджертон со ссылкой на «Махавьют-патти» (Большой толковый словарь, 1211) приводит следующее определение этого ключевого слова: относящееся или ведущее к (четырем состояниям) проникновения, инсайта, а именно: *uṣmagata* (состояние внутреннего тепла), *mūrdhan* (состояние вершины), *kṣānti* (готовность к принятию Истин) и *laukikāgradharma* (высшая мирская дхарма. Эта последняя — синоним *ānantaryasamādhi*, непосредственное йогическое сосредоточение). — См. BHSD, с. 305.

В своем переводе «Абхидхармасамуччай» Асанги Валпола Рахула трактует *nirvedhabhāgiya*, ведущее к проникновению, как внутреннее видение и отмечает, что

в палийских источниках мы встречаем три других термина с тем же компонентом bhāgīya: ведущее к гибели (hāna), ведущее к стагнации (ṭhiti) и ведущее к высшему отличию (visesa). Далее он ссылается на «Висуддхимаггу» (с. 88), где дается определение всех четырех ключевых слов, согласно которому nibbedha (nirvedha) следует понимать относительно появления восприятия и внимания, связанных с отвращением. — См. L'AS, с. 105–106, примеч. 4.

20.2. В санскритском тексте здесь vidha от глагольного корня vyadh. По поводу данного словообразования Яшомитра ссылается на Панини (III. 3.15). — См. SAKV, с. 537.

20.3. В санскритском тексте niścito vedha в смысле проникновения, относительно которого не существует сомнения.

20.4. В санскритском тексте здесь tasya bhāga; синтаксически местоимение может относиться и к различению (vibhajana), и к пути.

20.5. В санскритском тексте anāgamya, букв.: невхождение. Согласно определению Яшомитры, состояние «невхождения» возникает вне возможности достижения (apraviṣya) базовой, или фундаментальной, ступени йогического сосредоточения (mauladhyaṇa) и поэтому имеет одноименное название. — См. L'AK, VI, с. 228. В примечании к переводу АКВ, VIII. 22с: «Первое sāmāntaka (то есть граничное сосредоточение. — Примеч. пер.) называется anāgamya». Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент из «Вибхаши», который, по-видимому, и цитирует Яшомитра в своем определении состояния «невхождения», опуская его основание: «... потому что свойства базовой ступени в нем отсутствуют». — См. L'AK, VIII, с. 179, примеч. 6.

20.6. То есть в мире не-форм, на высших ступенях самопогружения сознания (samāpatti).

20.7. В санскритском тексте ākṣeraka; см. АКВ, IV. 95: «Одно действие продуцирует одно [новое] рождение». Здесь под рождением следует понимать не рождение в собственном смысле слова, а обретение индивидуальной самоидентификационной основы последующего существования (nikāyasabhāga; подробно см. АК, Т. I. 2.41, с. 477–478).

20.8. См. также комментарий 19.8 относительно точки зрения Бхаданты Гхошаки.

21.1. В тексте карики kāmāśrayāṇi. Здесь āśraya в значении основы [индивидуального] существования, то есть ātmabhāva. Подробно об этом ключевом слове (термине) см. AV, II, с. 552–566.

В примечании к переводу карики Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхаши» (7.11): «В каком теле производятся четыре nirvedhabhāgīya? — В теле мужчины и женщины. — [Может ли] женщина, которая производит внутреннее тепло (ūṣma), обладать им в [будущем] теле мужчины?.. Говоря кратко, женщина, которая обретает три первых [фактора, способствующих просветлению], в будущем обладает ими в женском или мужском теле; аналогичным образом и мужчина». — См. L'AK, VI, с. 170, примеч. 5.

21.2. В комментарии Яшомитры: «За исключением Уттаракуру, ввиду слабости психических способностей (mr̥dvindriya) его обитателей». — SAKV, с. 538.

21.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Обретенные женщиной, высшие [мирские] дхармы находятся в женском теле (теле в данном рождении) и в мужском теле (теле, которое женщина с необходимостью обретает в новом рождении)». — L'AK, VI, с. 171.

21.4. Об уничтожении потока дхарм «не посредством знания» (*apratī-samkhyānirodha*) подробно см. АК, Т. I, 1.6, с. 195–196 и 2.55, с. 515–518.

21.5. Яшомитра поясняет: «Он не утрачивает их как-либо иначе: вследствие смерти или деградации (*parihāṇyā*), как это происходит у обычного человека». — SAKV, с. 538.

21.6. В санскритском тексте *nikāyasabhāgatyāgena*. Подробнее о самотождественности в связи со сходством дхарм, [входящих в соответствующий поток индивидуальных состояний], см. АК, Т. I, 2.41, с. 477–478.

В примечании у Л. де ла Валле Пуссена: «То есть не-арья утрачивает *nirvedhabhāgiyas* при смерти; то же самое происходит, когда он рождается вновь на той ступени существования, где он их обрел. — L'AK, VI, с. 100. — “Вьякхья” приводит взгляды Васумитры, которые не считаются правильными (он допускает, что в случае обычного человека утрата иногда обусловлена только смертью, а иногда смертью и изменением ступени — *bhūmi*). Но Сангхабхадра показывает, что *Ṛṭhagjāna* утрачивает факторы, способствующие проникновению, только вследствие смерти». — См. L'AK, VI, с. 171, примеч. 4 (согласно комментарию Яшомитры. — SAKV, с. 538–539).

22.1. В санскритском тексте *nāsti parihāṇiḥ*.

22.2. В санскритском тексте *prātimokṣasaṃvara*. Ср. АК, IV, 38: «Отказ от дисциплины Пратимокши — вследствие сложения обетов, смерти, проявления признаков двуполости, отсечения [благих] корней, окончания ночи».

Л. де ла Валле Пуссен поясняет: «Другими словами, аскет, который заново реализует *nirvedhabhāgiyas*, не возобновляет обладание теми из них, которые были утрачены прежде». — См. L'AK, VI, с. 172, примеч. 4.

22.3. Эта часть автокомментария реконструирована нами на основе текста Яшомитры. — См. SAKV, с. 539.

22.4. В санскритском тексте здесь *pratisīmādaiśike*; согласно толкованию Яшомитры: «Учитель, знающий (или: указывающий) границу (предел), обладает знанием, возникшим вследствие принятого обета (*praṇidhijñāna*). — См. АКВ, VII, 37». — SAKV, с. 539.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Если аскет встречается учителя, обладающего *praṇidhijñāna*, то порождает *nirvedhabhāgiyas*, начиная с того, которое, будучи ранее обретенным, утратилось». — L'AK, VI, с. 172–173. В примечании он приводит также и перевод версии Сюань-цзана: «Если встречается учитель, говорящий хорошо и знающий *avasthās*...». — Там же, примеч. 5.

22.5. То есть начиная только с производства внутреннего тепла (*ūṣma*). — См. SAKV, с. 539.

22.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы видели, что *Ārya* (благородный) утрачивает *nirvedhas*, что *Ṛṭhagjāna* утрачивает их в результате деградации. Здесь различаются утрата (*viḥāni*) и утрата вследствие деградации: может быть два вида утрат. В чем они состоят?» — L'AK, VI, с. 173.

22.7. В санскритском тексте здесь *doṣakṛtā*, что объясняется Яшомитрой как *kleṣakṛtā*. — См. SAKV, с. 539.

22.8. В санскритском тексте *guṇaviśeṣa*. Яшомитра поясняет: «Например, утрата свойства быть обычным человеком в случае возникновения пути видения». — SAKV, с. 539–540.

22.9. В санскритском тексте здесь *raṇinirvāṇadharmā*.

22.10. В санскритском тексте *mokṣabhāgiya*. Впервые это ключевое слово вводится Васубандху в контексте определения «трех благ», или добродетельных заслуг

(puṇya). — АКВ, IV. 125: «Благо, связанное с религиозной заслугой (puṇyabhāgīya), есть благо, которое приносит желанный плод. Благо, связанное с освобождением (mokṣabhāgīya), есть благо, которое с неизбежностью становится дхармой совершенной Нирваны у того, в ком оно возникло. Если у [индивида], который услышал проповедь, объясняющую всю боль и страдания бесконечного круговорота рождений и смертей, несуществование “Я” и совершенные качества Нирваны, поднимаются волоски на теле и начинают литься слезы (ср. КЙ, с. 196), [то это является признаком того, что] он обладает корнями блага, связанного с освобождением. Это подобно тому, как, видя в сезон дождей начинающие цвести растения, можно быть уверенным, что зернохранилища не останутся пустыми. Благо, связанное с проникновением (nirvedhabhāgīya) в его четырех аспектах — подъеме внутреннего тепла (ūṣma) и т. д., — мы объясним в дальнейшем (в АКВ, VI. 17–20)».

Основываясь на махаянских источниках, Л. Шмитхаузен отмечает, что «mokṣabhāgīyas, как представляется, включают все подготовительные благие факторы, доведенные до завершенности с намерением достичь спасения, — такие как подношение милостыни, нравственное поведение или рецитация/заучивание на память сутр, или kuśāla dharmacchandaḥ, и т. д. вплоть до четырех smṛtyupasthānas. Их следует отличать от “благих дхарм, ведущих к заслуге” (puṇyabhāgīya), которые служат цели не освобождения, а внутримирского счастья». — См. AV, II, с. 367.

22.11. В китайской версии перед этим: «Фактически каждый, кто высаживает корень благого, который должен привести к Нирване (nirvāṇabhāgīya), также обретает Нирвану». — См. L'AK, VI, с. 174.

23.1. Ранее Васубандху уже рассмотрел «отсечение корней благого», которое отличается от десяти дурных путей деятельности (akuśala karmapatha): «Отсечение корней благого происходит вследствие ложных воззрений, достигших высшей степени силы (то есть воззрений относительно небытия — asaddṛṣṭi).

— Но в шастре сказано в связи с этим: Каковы корни неблагого, достигшие высшей степени силы? — Это те корни неблагого, посредством которых отсекаются корни благого; это те корни, которые [индивид], обретший состояние отрешенности от чувственного мира (kāmaṣaigāya), вырывает в первую очередь.

— Поскольку ложные воззрения значительно усиливаются благодаря корням неблагого, то последним и приписывается их действие». — АКВ, IV. 79, с. 248.

23.2. Подробно о смертных грехах (ānantarya) см. АКВ, VI. 96 и наше «Введение в буддизм», 1999, с. 244–252.

23.3. В этом случае полная и совершенная Нирвана достигается, самое позднее, в седьмом существовании.

23.4. В переводе китайской версии здесь: «[Их] оставление находится в прямой связи со степенью терпения: благодаря слабому терпению дурные предназначения входят в условие-не-самовоспроизведения... благодаря сильному терпению — все дурные дхармы, упомянутые выше». В примечании к своему переводу Л. де ла Валле Пуссен цитирует дополнительную паду, приводимую (вместе с комментарием) в обеих китайских версиях. — См. L'AK, VI, с. 175, примеч. 1.

23.5. При другой интерпретации различаются шесть видов факторов, ведущих к проникновению, — pariṇāṇadharman, cetanādharmān и т. д. Подробнее см. АКВ, VI. 56.

23.6. В переводе китайской версии: «Мы говорим, что человек из семейства шра-

ваков, однажды достигнув [состояния] терпения, не может стать Буддой, поскольку семейство шраваков, проникнувшееся (*paribhāvita*) терпением, не может быть измененным (*avivartya*)». — См. L'AK, VI, с. 176.

23.7. «Согласно “Вибхаше”»: Шравака, на стадии *ūṣma* и *mūrdhan*, может перейти на колесницу Пратьекабудд и Будд; на стадии *kṣānti* может перейти на колесницу Пратьекабудд; на стадии *lokottara* он не может измениться. — Пратьекабудда, “живущий в сообществе” (*vargasārin*), на двух первых стадиях может перейти на колесницу Будд, на двух последних не может измениться; “подобный носорогу” (*khadgaviṣāṇakalpaka*) не может измениться, какой бы стадии он ни достиг. — Васубандху (III. 95) допускает, что *vargasārin* некогда уже был шравакой, однако “Вибхаша” не подтверждает мнение, что человек из семейства шраваков, обретя плод (то есть став шравакой), может стать Пратьекабуддой, что соответствует тезису относительно того, что индивид, однажды достигнув *lokottara*, не может измениться». — См. L'AK, VI, с. 176, примеч. 3.

23.8. В переводе китайской версии здесь: «Другой (*itara*) по отношению к Будде есть Пратьекабудда. Человек из семейства шраваков может извлечь из этого семейства три первых *nirvedhabhāgiyas* и стать Пратьекой». Далее в примечании: «Парама́рта продолжает: Пратьекабуддаготра не может быть отменена. — Почему? — Стих гласит (23 e-f): Потому что он не ищет блага для других; переменить готру иным способом не значит ее отвергнуть. Если аскет с самого начала укрепился в решимости стать Пратьекабуддой, а затем стал культивировать состояния внутреннего тепла и вершины, то эти два корня благого не могут преобразоваться в корни благого Бодхисаттвы. — Почему? — Потому что он не укрепился в решимости достичь блага для других... Не существует препятствия для того, чтобы Пратьекабудда перешел в готру шраваков. Как гласит стих (24 a-b)...». — См. L'AK, VI, с. 176–177, примеч. 4.

24.1. В санскритском тексте здесь следует читать *ālinījya* — не подверженное колебаниям; ср. SAKV, с. 540.

24.2. В санскритском тексте *āsane*.

24.3. В санскритском тексте *kṣayaājñāna* и *anupādayājñāna*; подробно рассматриваются в АКВ, VI. 67 как сущность просветления (*bodhi*); см. наш перевод.

24.4. Согласно толкованию Сюань-цзана, после актуализации двух первых факторов, способствующих проникновению, они могут избрать другую колесницу. — См. L'AK, VI, с. 177, примеч. 5.

24.5. В комментарии Яшомитры: «*mokṣabhāga* есть *mokṣasya grāpti*, то есть обретение освобождения; то, что способствует этому обретению, называется *mokṣabhāgiya*». — См. SAKV, с. 541.

24.6. В санскритском тексте *saṃtāna*, синоним *saṃtati* в значении непрерывной последовательности психосоматических состояний индивида, обуславливающей ложное представление о неизменной «личности» (*pudgala*) или «Я». См. также BHSD, с. 555.

24.7. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, «когда производство *nirvedhabhāgiyas* имеет место в том существовании, которое следует непосредственно вслед за посевом *mokṣabhāgiyas*, путь не может быть порожден в том же существовании, что и *nirvedhabhāgiyas*». Далее он цитирует Яшомитру: «Однако тот, кто обрел факторы, способствующие освобождению, в предшествующем существовании, может, в том же существовании, создать факторы, ведущие к проникновению, и Путь». — См. L'AK, VI, с. 178, примеч. 4.

25.1. В санскритском тексте *tatpraṇidhānaparigrahāt*. Мы следуем толкованию Яшомитры, согласно которому в данном случае имеется в виду не обет, а ревностное стремление монаха, которое рассматривается затем как разновидность ментального импульса-побуждения (*śetanā-viśeṣa*). — См. SAKV, с. 542. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Решимость есть вид воления». — L'AK, VI, с. 179.

25.2. Как объясняет Яшомитра, первое есть телесное действие, второе — вербальное, побуждаемое действием сознания. — См. SAKV, с. 541.

25.3. В комментарии Яшомитры: «Среди обитателей Куру не бывает ни того, ни другого. В несчастных формах рождения (*arāyeṣu*) есть отвращение ко всему мирскому, но нет мудрости. У богов наличествует мудрость, но нет отвращения...». — SAKV, с. 541.

25.4. В санскритском тексте *abhisamaya*. — См. наш комментарий 2.3.

25.5. В санскритском тексте *dharma-jñānakṣānti*. Согласно Васубандху, это предварительная стадия, ведущая к полному знанию (*jñāna*), но отличающаяся от него тем, что она еще характеризуется сомнением. — См. AKB, VI, 1–2.

26.1. В примечании к переводу карики у Л. де ла Валле Пуссена: «аскет рассматривает только *upādānaskandha* (группы привязанности) чувственного мира в аспектах страдания и т. д.». — См. L'AK, VI, с. 179, примеч. 8.

26.2. В санскритском тексте *niṣyanda* — естественно вытекающее. Подробно см. AK, T. I. 2.56, с. 522.

26.3. В санскритском тексте здесь вместо *karma-jñāna* следует читать *dharma-jñāna*; ср. SAKV, с. 541. В палийских источниках *dharmā jñāna* есть «мудрость» (*pañña*), возникающая в связи с четырьмя путями и четырьмя соответствующими плодами, а также четырьмя Благородными истинами применительно к двенадцати компонентам закона причинно-зависимого возникновения. — См. L'AK, VI, с. 180, примеч. 2.

Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что «чистое *ksānti*, или *dharmakṣānti*, устраняет какой бы то ни было элемент сомнения (*vicikitsā*); следовательно, когда возникает *ksānti*, сомнение еще не устранено. Поэтому *ksānti* не есть *jñāna*. Оно «изгоняет» определенную страсть: поэтому оно является «путем устранения» (*prahāṇamārga*. — IV. 87). Оно дает рождение *jñāna*, которое предполагает обретение (*prāpti*) разъединения с этой страстью, другими словами, *pratisaṃkhyānirodha* этой страсти (II. 52). Следовательно, *jñāna* есть «путь освобождения» (*vimuktimārga*). — См. там же.

26.4. В санскритском тексте *niyāmāvakrānti*. Асанга определяет «состояние непреложности» как несомненное обретение просветления (в переводе В. Рахулы: достоверность Совершенства). — См. L'AS, с. 152. Далее в примечании: «*Samyaktva* есть устранение всех загрязнений (*kleśa*), состояние совершенства, которое и есть Нирвана. *Samyaktvaniyāmāvakrānti* — это вступление на путь, с несомненностью ведущий к совершенству, Нирване. Индивид, реализовавший такое состояние, в будущем обретает плоды (*phala*) вступления в поток, возвращения один раз, невозвращения и архатства». — Там же, примеч. 3.

26.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «По отношению к *samyaktva* (достоверность обретения абсолютного блага) *niyāma* (полная определенность) и есть то, что называется *niyāma*. Вступление (*avakramaṇa*) в эту абсолютную-определенность-обретения-*samyaktva* есть ее достижение (*abhiḡamaṇa*), есть обладание (*prāpti*) ею. Как только возникло обладание ею, аскет становится *Ārya* (благородной личностью)». — L'AK, VI, с. 180–182.

26.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Только в будущем состоянии, то есть состоянии рождающемся, это терпение (kṣānti) устранил качество Pṛthagjana (обычного человека)...». Далее в примечании он приводит соответствующие контексты из «Вибхашы», бывшие, по-видимому, источником для последующего автокомментария Васубандху.

«Вибхаша» (3.6): «Высшие мирские дхармы» (laukikāgradharmas) являются непосредственно предшествующим условием (АК, II.62) оставления качества Pṛthagjana, обретения качества Agya, оставления mithyātva (укорененность в ложном. — *Примеч. пер.*), обретения samyaktva. Поскольку они способны войти в Samyaktvaniyāma, они называются laukikāgradharmas, «высшие мирские дхармы». Оставление (устранение) качества Pṛthagjana [понимается следующим образом]: сознание-и-явления сознания (citta-caittas), которые составляют высшие мирские дхармы, вызывают оставление (устранение) качества Pṛthagjana.

— Вопрос: «Что в действительности вызывает оставление этого качества?»

— Ответ: «Некоторые учителя считают, что эта способность в действительности принадлежит высшим мирским дхармам».

— Вопрос: «Эти дхармы суть дхармы Pṛthagjana: каким образом, будучи такими, они вызывают оставление качества Pṛthagjana?»

— Ответ: «Здесь нет противоречия. Подобным же образом погонщик слона, сидя на его спине, укрощает его; всадник укрощает коня; рулевой направляет корабль; возница направляет повозку... дровосек взбирается на дерево и рубит его. Так же [действуют] и высшие дхармы...»

Другие учителя считают, что duḥkhe dharmajñānakṣānti (первый чистый момент пути видения) в действительности и вызывает оставление качества Pṛthagjana: когда оно находится в состоянии возникновения, это принятие устраняет («изгоняет») указанное качество; когда оно находится в состоянии исчезновения, оно вызывает устранение десяти видов aṇuśaya, которые устраняются посредством видения страдания Kāmadhātu...

Третьи учителя говорят, что качество Pṛthagjana устраняется благодаря высшим мирским дхармам и duḥkhe dharmajñānakṣānti, которые поддерживают друг друга: высшие мирские дхармы представляют полную противоположность качеству Pṛthagjana, но они слабы и сами по себе не способны его устранить. В то же время эти дхармы вызывают появление duḥkhe dharmajñānakṣānti. Силой объединения тех и других устраняется качество Pṛthagjana.

«Вибхаша» (45.1): Одни утверждают, что качество Pṛthagjana — это десять aṇuśaya, устраняемых посредством видения страдания Kāmadhātu. Это ватсипутрии, согласно которым качество Pṛthagjana относится к сфере Kāmadhātu, загрязнено по своей природе, устраняется посредством видения...

Другие говорят, что это качество не является реальной сущностью (dravya); это даршантики (L'АК, II, с. 191). Чтобы опровергнуть данную точку зрения и показать, что качество Pṛthagjana есть реальная сущность, учителя Абхидхармы говорят: «Оно называется «качество Pṛthagjana» потому, что оно возникает как нечто совершенно единичное (svalakṣaṇa?), потому, что оно есть внутренняя сущность (svabhāva) Pṛthagjana». — См. L'АК, VI, с. 182–183, примеч. 1.

26.7. Яшомитра проясняет смысл сказанного: «Подобно тому как эффективность (действенность) в случае устранения темноты [принадлежит] будущему светильнику, а [эффективность] в рождении того, что должно появиться на свет, — будущей [дхарме] рождения, так и эффективность в устранении свойства быть обычным чело-

веком (prthagjana) достигается благодаря будущему принятию дхармического знания (dharmajñānakṣānti)». — SAKV, с. 541.

26.8. Текст Васубандху здесь крайне эллиптичен. Все смысловые связки реконструированы на основании комментария Яшомитры. — См. SAKV, с. 541–542 и наш комментарий 26.6.

26.9. В санскритском тексте ānantaryavimuktimārgasādharmyāt. Как поясняет Яшомитра, у высших мирских дхарм существует сходство с беспрепятственным, или непосредственным, путем (ānantaryamārga), а у принятия дхармического знания — с путем освобождения (vimuktimārga). Подобно тому как посредством беспрепятственного пути аффект устраняется (grahīyate), а посредством пути освобождения оказывается устраненным (grahīṇaḥ), так и благодаря высшим мирским дхармам начинается процесс устранения («вытеснения») свойства быть обычным человеком, а благодаря принятию дхармического знания оно оказывается устраненным. — См. SAKV, с. 542.

26.10. В санскритском тексте duḥkhe dharmajñāna. Асанга приводит краткие определения всех трех ключевых слов. «Что такое страдание? — Это Истина страдания (duḥkhasatyā). — Что такое Учение о страдании? — Это религиозное наставление (śāsana) относительно Истины страдания. — Что такое знание Учения (dharmajñāna)? — Это совершенное знание, исследующее Учение относительно Истины страдания на пути практики, или приложения усилий (prayogamārge)». — L'AS, с. 107–108.

И далее: «Что такое готовность к принятию [совершенного] знания? — Это чистая мудрость (anāgavarajñā), включающая в себя непосредственный опыт Истины страдания благодаря силе [предшествующего] анализа. Посредством такой мудрости отбрасываются все аффекты, которые должны быть отброшены благодаря видению (darśana) страдания.

— Что такое дхармическое знание о страдании? — Это знание, с помощью которого достигается освобождение от упомянутых аффектов непосредственно после его принятия». — L'AS, с. 108.

26.11. В санскритском тексте sarvatra, везде. Яшомитра говорит в комментарии: «Отсюда следует, что дхармическое знание везде (то есть во всех сферах существования) чистое, без притока аффектов (anāgava)». — См. SAKV, с. 542.

26.12. В санскритском тексте anvayaññānakṣānti. Согласно трактовке Э. Ламотта: «Затем аскет постигает истину страдания, на этот раз относительно двух более высоких миров — Rūpa и Āgūrya — в два последующих момента сознания, первый — kṣānti, второй — jñāna, которые известны как последующие (anvaya), поскольку следуют за первыми двумя. Они называются: 1) последующее терпение (?) к страданию, [относящемуся к более высоким мирам] (duḥkhe anvayaḥkṣānti), 2) последующее знание страдания, [относящегося к более высоким мирам] (duḥkhe anvayaññāna)». — См. Lamotte, 1958, с. 681.

26.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Dharmajñāna, знание дхарм, называется так потому, что оно есть первое, обретаемое аскетом от начала времен, знание природы дхарм, страдания и т. д. Anvayaññāna, последующее знание, называется так потому, что оно имеет своей причиной (tadanvaya=taddhetuka) dharmajñāna, и потому, что оно познает соответствующую истину по примеру dharmajñāna». — См. L'AK, VI, с. 184.

26.14. Таким образом, каждая из четырех Благородных истин рассматривается

в двух аспектах принятия знания (kṣānti) и в двух аспектах знания (jñāna) относительно чувственного мира и миров форм и не-форм:

Истины		Миры
I. Страдания	1) принятие дхармического знания	Чувственный
	2) дхармическое знание	
	3) принятие последующего знания	Форм и не-форм
	4) последующее знание	
II. Возникновения	5) принятие дхармического знания	Чувственный
	6) дхармическое знание	
	7) принятие последующего знания	Форм и не-форм
	8) последующее знание	
III. Прекращения	9) принятие дхармического знания	Чувственный
	10) дхармическое знание	
	11) принятие последующего знания	Форм и не-форм
	12) последующее знание	
IV. Пути	13) принятие дхармического знания	Чувственный
	14) дхармическое знание	
	15) принятие последующего знания	Форм и не-форм
	16) последующее знание	

27.1. В санскритском тексте *śoḍaśacittaka*. Согласно концепции вайбхашиков, полное постижение (*abhisamaya*) Благородных истин на пути видения (*darśanamārga*) есть последовательный процесс (*anupūrvī*) смены моментальных содержаний сознания (*cittakṣaṇa*), начинающийся с принятия дхармического знания относительно страдания и заканчивающийся с принятием последующего знания относительно Пути в пятнадцатый момент. Следующий, шестнадцатый момент — последующее знание относительно Пути — маркирует переход к практике сосредоточения (*bhāvanā*) на том, что было реализовано на пути видения. Это последнее содержание сознания не связано с дальнейшим восхождением и представляет непрерывное самовоспроизведение. — См. также ЕВ, fasc. A-Аса, с. 107–108.

27.2. В санскритском тексте здесь *eka* — одно или единое; в тибетской версии, соответственно, *gsig*. Согласно трактовке Сюань-цзана, «[достигаемое] за один раз = угарат; у Парамартхи: Согласно другой школе, постижение Истин есть только одна мысль (то есть состояние сознания. — *Примеч. пер.*)». — См. L'AK, VI, с. 185, примеч. 3.

Г. Гюнтер говорит в связи с этим: «Таким образом, вайбхашики вместе с некоторыми другими малоизвестными школами стоят особняком в своей концепции постепенного постижения Истин. И Васубандху, и Буддхагхоша признают, что существует определенного рода последовательность, но эта последовательность такова, что четыре Истины симультанны друг другу и тому, что происходит при их реализации; отсюда “единственное” постижение (*ekakṣaṇa*). Буддхагхоша пользуется почти теми же словами, что и Васубандху, в своем комментарии к каноническому фрагменту:

“тот, кто видит неудовлетворительность [бытия], видит также и ее возникновение”, заявляя, что объектом дискурса в этой цитате сделана одна Истина, ибо эта же самая Истина выполняет свою функцию также и по отношению к другим Истинам (VM, XXII. 98). Одновременность четырех Истин он иллюстрирует рядом примеров, один из которых может быть здесь приведен. “Подобно тому как восходящее солнце в момент своего появления выполняет четыре действия: освещает все, что является видимыми объектами, рассеивает тьму, распространяет свет и уменьшает холод, так и это знание из опыта пути в одно мгновение понимает и постигает четыре Истины: постигает неудовлетворительность, устраняет ее возникновение, практикует путь к ее устранению и реализует ее прекращение (VM, XXII. 95)”. — См. Guenther, 1957, с. 340–341.

27.3. В санскритском тексте *abhedena*. Ссылаясь на японского издателя АКВ Киокуга Саеки, Л. де ла Валле Пуссен приводит перевод цитируемого им фрагмента из «Вибхашы» (78.12): «Объясняется последовательность (*кгама*) постижения Истин. Вопрос: При постижении Истин видят единичное свойство или же общие свойства Истин? — Ответ: Видят общие свойства. — Вопрос: Если это так, то почему постижение Истин не может происходить за один раз (одновременно)? [Если, видя страдание, видят одно из его общих свойств, например свойство быть произведенным причинами, то понятно, что Истину возникновения видят в то же самое время, что и Истину страдания]. — Ответ: Хотя при постижении истин и видят общие свойства, но понимают отнюдь не все общие свойства, а только часть... — Каково различие между видением чувственного мира и более высоких сфер существования? — Это различие между грубым и тонким. — Но почему в одно и то же время видят Истину, относящуюся к двум высшим сферам? — Потому что они обе относятся к области йогического сосредоточения. — Если индивид, который вошел в состояние постижения Истин, еще не постиг [Истины] страдания двух высших сфер, то как можно сказать, что он [их] понимает? — Постигание бывает двух видов: 1) постижение принятия (*grāha*?) и 2) постижение очищения (*pariśuddhi*?). Индивид, вошедший в состояние постижения, имеет двойное постижение страдания чувственного мира, но он обладает только вторым видом постижения страдания высших сфер». — См. L'AK, VI, с. 185–186, примеч. 5.

27.4. В тексте карики *tridhā/darśanāmbakāgyākhyāḥ*.

27.5. Согласно комментарию Яшомитры, постижение как видение (*darśanābhisamaya*) Благородных истин свойственно только монахам. — См. SAKV, с. 542.

27.6. Согласно Яшомитре, результатом такого постижения Истин является полное познание (*parijñāna*) страдания, устранение причин его возникновения, реализация его прекращения и практика (*bhāvanā*) пути. — См. SAKV, с. 542.

27.7. В комментарии Яшомитры: «Здесь последовательно достигается устранение возникновения благодаря отсечению [дхарм] обладания аффектами, актуализация (*sākṣātkaraṇa*) прекращения [страдания] благодаря появлению дхарм обладания им, практикование пути ввиду его реального возникновения». — SAKV, с. 542.

В переводе Л. де ла Пуссена: «Когда аскет видит страдание, то имеют место (возникают) три *abhisamayas* [страдание есть объект чистой мудрости; оно есть объект ощущения, сопровождающего чистую мудрость; результат (полное познание страдания) достигается благодаря всем дхармам, не связанным (с мудростью)]; третье *abhisamaya* возникает в связи с другими Истинами, так как возникновение устранено, разрушение актуализировано, и путь стал объектом практики. [В действитель-

ности, видение страдания подразумевает устранение аффектов], которые должны быть устранены посредством видения страдания; следовательно, “устранение возникновения” [достигается] благодаря отсечению обладания (prāpti) аффектами, актуализация разрушения — благодаря возникновению prāpti разрушения; его возникновение есть результат практикования пути». — См. L'AK, VI, с. 186–187 и примеч. 1, 2 (в квадратных скобках).

27.8. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, здесь цитируется «Самъюкта» (15. 18). — См. L'AK, VI, с. 187, примеч. 3.

27.9. Для полноты контекста в квадратных скобках мы приводим комментарий Яшомитры. — См. SAKV, с. 543.

27.10. Реконструкция основана на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 543.

27.11. В санскритском тексте vyutthāna. Как правило, в индийских логико-дискурсивных текстах этим ключевым словом обозначается восстановленное, «регенерированное» сознание, начавшее функционировать в обычном (неизменном) режиме после выхода субъекта из состояния йогического сосредоточения, в котором деятельность сознания была полностью «остановлена» (niruddha). — См. КЙ, с. 211 и 234.

27.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Однако необходимо исследовать, производится ли в промежутке выход из созерцания или не производится». В примечании он приводит соответствующий комментарий Яшомитры (см. SAKV, с. 543) и отмечает, что махасангхики и др. допускают, что в процессе постижения существует vyutthāna, однако большинство учителей «Вибхашы» это отрицают. — См. L'AK, VI, с. 188, примеч. 1.

27.13. В санскритском тексте kāryābhisamaya; см. комментарий 27.6.

27.14. Яшомитра цитирует соответствующие фрагменты этих сутр, входящих в «Самъюктакаму». — См. SAKV, с. 543–544, а также L'AK, VI, с. 188, примеч. 3, где Л. де Валле Пуссен реконструирует их названия.

27.15. Шесть ступеней перечислялись ранее в автокомментарии Васубандху к карике 20: «Невхождение» (предварительное сосредоточение), промежуточная дхьяна и четыре фундаментальные дхьяны составляют их исключительную сферу деятельности. . . ». — См. наш перевод.

28.1. В тексте карики anantaryamuktimārgaḥ. Согласно определению Асанги, anantaryamārga (путь, на котором не существует препятствий) есть путь, непосредственно после которого устраняются постоянные (стабильные) аффекты.

Соответственно, vimuktimārga (путь освобождения) — путь, с помощью которого, когда аффекты полностью устранены, реализуется (sākṣātkriyate — делается наличным) освобождение. — См. L'AS, с. 114–115.

28.2. В санскритском тексте здесь множественное число. Ранее уже говорилось, что, согласно абхидхармистам, интеллектуальная готовность к принятию знания, не являясь знанием в собственном смысле, рассеивает все сомнения, поскольку по своей сущности она есть беспристрастное исследование природы реальности (см. АКВ, VI. 1). Поэтому такое принятие (kṣānti), достигаемое после долгой практики сосредоточения сознания и не подверженное воздействиям эмоционально-чувственного тона, и есть «путь, на котором не существует препятствий». — См. также Guenther, 1957, с. 336–337.

Другое, иногда встречающееся толкование — непосредственный или беспромежуточный путь, известный также как «путь оставления» (grahāṇamārga). — См. Lamotte, 1958, с. 681.

28.3. Как отмечает Г. Гюнтер, «только отсутствие сомнения может дать нам знание о природе реальности (dharma-jñāna), которое, подобно своей материнской почве, принятию, обладает совершенной чистотой. С обретением “принятия” индивид, стремящийся к просветлению, становится духовным аристократом (ārya) и может достичь первый плод своего стремления, статус личности, вступившей в поток, несущий к просветлению, Нирване (śrota-āraṇa). С обретением “знания” тот же самый индивид достигает “обладания” (prāpti) устранением определенных нестабильностей (nirodha). Поскольку он становится освобожденным только через знание, то знание есть путь освобождения (vimuktimārga)». — См. Guenther, 1957, с. 337.

28.4. О разъединении (visaṃyoga) с аффектами, то есть «прекращении [их существования] посредством знания» (pratisaṃkhyānirodha), см. АК, Т. I, 1.6, с. 195–196 и 2.55, с. 517–519.

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на «Вибхашу» (90.11): «Беспрепятственный путь отсекает страсти, так как он устраняет “обладание” страстями таким образом, что оно не может более продолжаться. Этот путь осуществляет также их уничтожение (nirodha), так как он вызывает “обладание” visaṃyoga (разъединением с аффектами. — *Примеч. пер.*) таким образом, что оно начинает сразу же функционировать. Путь освобождения осуществляет уничтожение [страстей], поскольку он возникает одновременно с обладанием visaṃyoga». — См. L'AK, VI, с. 190, примеч. 2.

28.5. Согласно комментарию Яшомитры, посредством «беспрепятственного пути» осуществляется отсечение «обладания» (prāpti) аффектами, то есть «изгнание вора» (saṃyo niṣkāsyate); посредством «пути освобождения» достигается «обладание разъединением» [с аффектами] — «запирание двери» (kapāṭam pidhīyate). — См. SAKV, с. 545. Подробно об обретении prāpti (дхармы «обладания») и ее устранении, то есть выведении из потока психосоматических элементов (saṃtati), см. АК, Т. I, 2.40, с. 474–477.

28.6. Здесь имеется в виду «принятие последующего знания относительно страдания» в мирах форм и не-форм. — См. таблицу в нашем комментарии 26.14.

28.7. Реконструкция основывается на комментарии Яшомитры, обеспечивающем полноту контекста. — См. SAKV, с. 545.

28.8. Об этом подробно см. АКВ, V, 6 и наш перевод.

28.9. Согласно комментарию Яшомитры, первые восемь видов оков (saṃyojanikāya) разрываются посредством восьми модусов «знания» (jñāna) пути видения, а девятый вид — посредством практики сосредоточения (bhāvanā). Далее Яшомитра добавляет: «В сутре сказано также: “Поэтому, о монахи, аффекты всегда жертва знания. Сознание подобно удару молнии”». — См. SAKV, с. 545.

28.10. См. таблицу в нашем комментарии 26.14, а также SAKV, с. 546.

28.11. В санскритском тексте adṛṣṭasatyadarśanāt. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен дает краткий пересказ комментария Яшомитры: «Первое jñāna видит страдание чувственного мира, которое уже было увидено первым kṣānti; однако оно принадлежит “личности” (pudgala), определяемой как adṛṣṭadṛṣṭi, “видящей то, что не было увидено прежде”, так как adṛṣṭadarśana, “видение прежде не виденного”, продолжается по отношению к samudaya (возникновению страдания), и т. д.» — См. L'AK, VI, с. 192, примеч. 1.

28.12. В санскритском тексте здесь вместо dravyam следует читать draṣṭavyam. — Ср. SAKV, с. 546.

28.13. В санскритском тексте *yathādraṣṭābhyasanāt*. Интересно отметить, что Л. де ла Валле Пуссен реконструирует последнее слово в отсутствующем оригинале как *bhāvana* (по тибетскому переводу), малоупотребительным (в буддийских источниках) синонимом которого и выступает термин *abhyasana*, используемый (в форме *abhyāsa*) в брахманистских религиозно-философских системах. — См., например, КЙ, с. 209, 213, 214 и т. д.

Далее Л. де ла Валле Пуссен приводит оба китайских перевода: «Парамарта: “Поскольку он снова и снова практикует то, что было увидено...”». — Сюаньцзан: “Поскольку это подобно практике того, что было увидено...”». — См. L’AK, VI, с. 192, примеч. 2.

28.14. В санскритском тексте *bhāvanāmārga* в специфическом значении «практикования или “окультурирования” того, что было увидено на пути видения (*darśanāmārga*)»; в близкой интерпретации — «путь сосредоточения сознания».

Г. Гюнтер говорит в связи с этим: «Шестнадцатое явление сознания (*mārge ’nvayaājñāna*), которое является первым моментом Пути Практикования Истин (*bhāvanāmārga*), есть также реализация первого результата из тех, что предлагает чистый путь практики.

Существуют две возможности достижения Пути Видения Истин, который должен быть пройден до вступления на Путь Практикования Истин. Одна возможность — и это наиболее легкий способ — практикование мирского пути пристальнейшего внимания (*laukika bhāvanāmārga*), как это заложено в медитативных процессах, ведущих к реализации мира гештальтов и мира, не имеющего конфигурации, с помощью которого мы также становимся свободными от оков, привязывающих нас к миру чувственных стимулов и реакций. Однако эта практика, хотя она и имеет высокую ценность и значимость ввиду воздействия на нашу эмоциональную природу, не может вывести нас за пределы того, что мы называем нашим миром. Она может только привести нас к высочайшей точке мирского опыта, наделив нас чувством неудовлетворенности более низкими уровнями нашего существования. Посредством этой практики мы можем пройти через все стадии медитации (*dhyāna*) вплоть до последней (*bhavāgā*), но если мы не преуспеем в развитии видения Истин, мы останемся тем, что мы есть, и самое лучшее, что может быть о нас сказано, это то, что мы имеем здоровую установку (аттитюд) по отношению к миру. Поскольку медитация имеет тенденцию к подчинению нашей эмоциональной природы, ибо для того чтобы подняться на ее различные ступени, отрешенность становится императивной, в тот момент, когда мы входим в предварительную стадию действительной медитации, а затем в последующие стадии, мы имеем возможность развить “качества, ведущие к более глубокому пониманию реальности” (*nirvedhabhāgīya*), из которых и рождается Путь Видения Истин. Преимущество медитации (*dhyāna*) в связи с Пути состоит в том, что конечная цель достигается раньше, поскольку индивид, который объединяет оба аспекта, мирской и сверхмирской, достигает “обладания” (*prāpti*) устранением тех дестабилизирующих элементов, которые относятся к чувственному миру, причем мирское “обладание” имеет лишь временную природу, тогда как сверхмирское является постоянным.

Однако если индивид не практикует медитацию, это не лишает его возможности вступления на Путь Видения Истин, а затем на Путь Практикования Истин в их чистых аспектах полной свободы от аффективно окрашенных соображений. Единственное различие состоит в том, что продвижение такого индивида к конечной цели займет больше времени, так как он должен будет прилагать значительные усилия,

чтобы преодолеть все то, что может отклонить его от избранного пути». — Guenther, 1957, с. 342–344.

28.15. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но, как говорят, шестнадцатый момент видит пятнадцатый — “принятие последующего знания относительно пути”, который не был виден до этого», и в примечании: «Пятнадцатый момент видит весь māṅga (путь), за исключением самого себя: он составляет часть māṅga, и его видит шестнадцатый момент. Следовательно, именно он и принадлежит кому-то, кто видит то, что не было видно прежде». — См. L'AK, VI, с. 192, примеч. 3.

28.16. В санскритском тексте здесь luṅga в неясном значении; в словаре Мо니어-Уильямса luṅga как синоним mātuluṅga — цитрон.

28.17. В комментарии Яшомитры: śrāmaṇya-phalatvāt. — SAKV, с. 546. Подробно о плоде религиозной (отшельнической?) практики см. АКВ, VI, 51.

28.18. В санскритском тексте prābandhikātva; другими словами, любой момент, начиная с семнадцатого, будет воспроизведением предыдущих. — См. SAKV, с. 546, а также АКВ, VI, 42 в связи с четвертой дхьяной, представляющей непрерывное течение однородных состояний сознания.

28.19. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Возражение. Шестнадцатый момент должен рассматриваться как составляющий часть darśanamāṅga, поскольку он, безусловно, не подвержен устранению (aparīhāṇitva). Его неустранимость есть следствие того факта, что он поддерживает или подтверждает (saṃdhāraṇa) устранение страстей, которые уничтожаются посредством пути видения». — L'AK, VI, с. 193.

28.20. Далее в комментарии Яшомитры: «В таком случае семнадцатый, восемнадцатый и последующие моменты или видение Истин на второй, третий и в другие дни также будут путем видения, поскольку они поддерживают устранение аффектов, которые уничтожаются посредством пути видения». — SAKV, с. 547. Л. де ла Валле Пуссен вводит это возражение оппонента непосредственно в корпус своего перевода. — См. L'AK, VI, с. 193.

28.21. Яшомитра поясняет, что здесь имеются в виду дхармическое знание о страдании и т. д. до дхармического знания о пути включительно. «Вопрос: почему именно они, а не восьмое последующее знание о пути, представляют путь видения, — таков смысл высказывания». — См. SAKV, с. 547–548.

28.22. В комментарии Яшомитры: «Видение обретает завершенность [в момент] принятия последующего знания о пути, поскольку именно тогда и возникает полное и совершенное видение всех [Благородных] истин». — SAKV, с. 548.

28.23. В санскритском тексте tadantarālatvāt, букв.: вследствие их промежуточности. В комментарии Яшомитры: «или же в промежутках между двумя принятиями (kṣāntyoh)». — SAKV, с. 548.

28.24. В санскритском тексте pudgalānām vyavasthānam.

29.1. В санскритском тексте śraddhānusārin. По определению Асанги, «следующий путем веры» «есть тот, кто, аккумулировав необходимые условия (saṃbhāga, букв.: снаряжение) и обладая слабыми способностями (mṛdvindriya), стремится к полному постижению Истин (satyābhisamaya), помня наставления, полученные от других (paṅoradeśa)». — См. L'AS, с. 148. В палийском каноне дается более пространное определение: «Каков, о монахи, индивид, который следует путем веры? Существует, о монахи, определенный [тип] индивида, который не касается своим телом [йогических] “свобод” (vimokkha) мира не-форм, выходящих за пределы мира форм, который не освобождается от притока аффектов (āsavā), узрев их благодаря своей мудрости, который обладает верой и любовью к Татхагате и имеет следующие каче-

ства (dhammā): индрии веры, энергии, памятования, концентрации сознания и мудрости. Такой индивид, о монахи, называется “следующий путем веры”. — См. MN, I., с. 479. Еще одно определение приводится в «Висуддхимагге», трактате постканонической Абхидхаммы: «Если индивид, преисполненный решимости (adhimokkha) и концентрирующий внимание на свойстве не вечности (anicca), обретает способность веры, то он в момент вступления в поток (sotāpatti) [становится] “следующим путем веры”». — См. VSM, с. 659.

29.2. В санскритском тексте dharmānusaṛin. Согласно Асанге, «следующий путем Дхармы» «есть тот, кто, аккумулировав необходимые условия и обладая острыми способностями, стремится к полному постижению Истин, постоянно держа в своей памяти Дхарму (Учение), в которой господствуют Истины». — См. L'AS, с. 149. Каноническое определение: «Каков, о монахи, индивид, который следует путем Дхармы? Существует, о монахи, определенный [тип] индивида, который не касается своим телом [йогическими] “свобод” мира не-форм, выходящих за пределы мира форм, который не освободился от притока аффектов, узрев их благодаря своей мудрости, который довольствуется в своей мудрости глубоким размышлением по поводу наставлений, изложенных Татхагатой, и который в то же время имеет следующие качества: индрии веры, энергии, памятования, концентрации сознания и мудрости. Такой индивид, о монахи, называется “следующий путем Дхармы”». — См. MN, I., с. 479.

29.3. Согласно Яшомитре, под преследованием соответствующей цели (arthānusaṅga) здесь имеется в виду нравственное поведение (pratipatti), определяемое знанием Благородных истин. — См. SAKV, с. 548.

29.4. В санскритском тексте ragasampratyaya. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «... потому что прежде (pūṅvam) он следовал истине [то есть обрел знание истин] под влиянием другого, благодаря доверию другому [индивиду]» и в примечании к слову pūṅvam трактует его как обозначение стадии Pṛthagjana («обычный человек»). — См. L'AK, VI, с. 194, примеч. 2.

29.5. Яшомитра говорит в комментарии, что под «дхармами» в данном случае имеются в виду двенадцать составных частей (aṅga) канона. — См. SAKV, с. 548. Подробно о составных частях и их соотношении с «Трипитакой» см. Lamotte, 1958, с. 157–163.

29.6. В тексте карики phalādyapratipannakau (двойственное число).

29.7. В абхидхармистской концепции Пути, ведущего из сансары к Нирване, плод вступления в поток (srota-āpatti-phala) есть первый плод избранного религиозного образа жизни (śrāmaṇya). Так, в комментарии к карике (107) «Абхидхармахридаи» Дхармашри говорит: «Когда “тот, кто следует путем веры”, и “тот, кто следует путем Дхармы” продвигаются к обретению плода шраманства, еще не освободившись от страстных влечений (rāga) чувственного мира, они оба стремятся к обретению плода вступления в поток». — Ahr, с. 74. Согласно краткой дефиниции Асанги, «вступивший в поток» (srota-āpanna) — это индивид, который впервые обрел шестнадцатое состояние сознания (cittakṣaṇa), то есть «последующее знание Пути». — См. L'AS, с. 152.

29.8. Подробно о мирском пути (laukikamārga) см. АКВ, VI. 49 и наш перевод.

29.9. В санскритском тексте sakalabandhana. «Опутанный всеми оковами» — это тот, кто на мирском пути еще не достиг устранения первой из девяти категорий (prakāra) интенсивности аффектов чувственного мира. — См. АКВ, VI. 33, и наш перевод. Ср. АК, Т. I, 2.36, с. 470: «... для тех, кто опутан всеми цепями сансары,

не существует различия интенсивности аффектов как слабой, средней или сильной, поскольку обладание ими не специфицируется».

30.1. В санскритском тексте *grahīṇā bhavanti*, то есть существуют в условиях уничтожения соответствующих аффектов.

30.2. Как поясняет Яшомитра, «до пяти категорий включительно» (*yāvat*) означает, что они устранили первую (сильную–сильную), вторую (сильную–среднюю), третью (сильную–слабую), четвертую (среднюю–сильную) и пятую (среднюю–среднюю) категории интенсивности аффектов. — См. SAKV, с. 548.

30.3. В комментарии Яшомитры: «Как и те, кто опутан всеми оковами...». — SAKV, с. 548.

30.4. Здесь имеются в виду оба персонологических типа — «следующий путем веры» и «следующий путем Дхармы».

30.5. Согласно трактовке Дхармашри: «Когда, еще в статусе обычного человека (*prthagjana*), они отрешились от шести категорий [аффектов] и когда затем они вступают в состояние непреложности (см. наш комментарий 26.4), они оба стремятся к обретению второго плода». — Ahr, с. 74.

30.6. В санскритском тексте *sakṛdāgāmiphala*. Асанга определяет претендента на плод возвращения еще один раз как индивида, устранившего пять категорий аффектов чувственного мира посредством пути сосредоточения на увиденном (*bhāvanāmārga*), что полностью совпадает с определением претендента на первый плод в автокомментарии Васубандху. — См. L'AS, с. 153.

30.7. Согласно комментарию Яшомитры, «от более высоких [сфер существования] (*ūrdhvaṃ*) означает: отвращение (*vītarāga*) от первой ступени йогического сосредоточения [мира форм] и т. д. вплоть до сферы “ничто” (*ākīṃsaṇyāyatana*) [мира не-форм]». — См. SAKV, с. 548.

30.8. В санскритском тексте *anāgāmiphala*. Определение этого персонологического типа у Асанги здесь также отличается от определения претендента на третий плод в автокомментарии Васубандху: «Это индивид, который устраняет седьмую и восьмую категории аффектов чувственного мира посредством пути сосредоточения». — См. L'AS, с. 153. Седьмая и восьмая категории интенсивности аффектов — соответственно, слабая–сильная и слабая–средняя. Подробнее о трех первых плодах в связи с факторами доминирования в психике (*indriya*) см. АК, Т. I, 2. 16, с. 447 и наш комментарий, с. 567.

31.1. Как уже отмечалось, шестнадцатый момент сознания («последующее знание Пути») маркирует переход от пути видения Благородных истин (*darśanamārga*) к пути практикования того, что было увидено (*bhāvanāmārga*). «Тогда как первые пятнадцать явлений сознания больше напоминают изолированные состояния, хотя и “сотрудничающие” таким образом, что одно явление сознания следует за другим, будучи в то же время отличным от предшествующего, шестнадцатое явление сознания может только повторяться и поэтому образует непрерывную последовательность». — См. Guenther, 1957, с. 339.

31.2. В санскритском тексте *phalasthau* (двойственное число). Согласно комментарию Дхармашри, «когда они достигают шестнадцатого [состояния] сознания, они называются людьми, живущими с [обретенным] плодом: шестнадцатое [состояние] сознания называется последующее знание относительно Пути». — См. Ahr, с. 74.

31.3. В примечании к переводу АКВ, VI. 28 в китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит краткую сводку материала, проясняющую смысл этого последнего замечания Васубандху. «Что касается категории “долженствующее быть отброшен-

ным посредством bhāvanā”, то оно отбрасывается посредством jñānas: на пути, который сменяет путь видения, нет места для kṣāntis (принятия дхармического знания). Беспрепятственный путь, как и путь освобождения, в этом отношении есть jñāna. . .

На darśanamārga страсти уничтожаются посредством kṣāntis; на чистом bhāvanāmārga, который есть не что иное, как видение Истин заново и где для kṣāntis нет места, страсти уничтожаются посредством jñānas.

Восемьдесят восемь aṇuśayas (аффективных предрасположенностей. — *Примеч. пер.*) устраняются окончательным образом только посредством darśanamārga и, следовательно, уничтожаются посредством kṣāntis. Десять других вытесняются посредством bhāvanāmārga, чистого (в случае Ārya) или нечистого (в случае Prthagjana); в обоих случаях они уничтожаются посредством jñānas (VII. 9).

[Однако aṇuśayas “вершины существования” (bhavāgra) вытесняются только с помощью bhāvanāmārga]». — См. L’AK, VI, с. 191, примеч. 2.

31.4. Как поясняет Яшомитра, отрешение от «вершины существования» (последняя ступень йогического сосредоточения мира не-форм) до этого, то есть в статусе обычного человека, невозможно, как оно невозможно и посредством мирского пути. — См. SAKV, с. 549.

31.5. В санскритском тексте śraddhādhimukta, преданный вере, или ревностный в вере. Согласно Ф. Эджертону, в буддийском гибридном санскрите ключевое слово adhimokṣa (синоним adhimukti, тиб. mos pa) употребляется также в лексическом значении zealous application. — См. BHSD, с. 15.

В комментарии к карике (108) «Абхидхармахридаи», где вводится это ключевое слово («Преданный вере — тот, кто обладает слабым видением»); Дхармапри говорит: «Преданный вере (śraddhādhimukta) — это [индивид], характеризующийся слабой способностью видения. Тот, кто обладает острым видением, называется “тот, кто обрел правильные воззрения”: когда в своей практике он следует вере при слабых способностях, то называется “преданный вере”». — См. Ahr, с. 74–75.

В палийских источниках этот персоналогический тип называется saddhāvimutta, освобожденный посредством веры. — См. MN, I, с. 478. Согласно «Висуддхимагге», «следующий путем веры» (saddhānusārī) называется saddhāvimutta при прохождении семи следующих этапов — плода вступления в поток и т. д. — См. VSM, с. 659.

В кратком определении Асанги, индивид, следующий путем веры, называется «ревностным в вере» (śraddhādhimukta) в момент, когда он обретает соответствующий плод. — См. L’AS, с. 149–150.

31.6. В санскритском тексте drṣṭiprāpta. Согласно Асанге, индивид, который следует путем Дхармы (dharmānusārīn), называется «обретшим истинные воззрения» в момент, когда он обретает соответствующий плод. — См. L’AS, с. 150.

В «Висуддхимагге» говорится, что индивид, который следовал путем Дхармы в момент вступления в поток, становится «обретшим истинные воззрения» во время прохождения шести следующих этапов, но когда он достигает плода архатства, то он — «освобожденный благодаря мудрости» (paññāvimutta). — См. VSM, с. 659.

Об «обретшем истинные воззрения» см. также АКВ, VI. 57 и 61 и наш перевод.

31.7. В переводе китайской версии далее: «Тот же самый вопрос задается относительно аскета, который оставил шестую, седьмую и восьмую категории [страстей] и который, в шестнадцатый момент, становится пребывающим с плодом Sakṛdāgāmin, а не кандидатом на плод Anāgāmin, а также относительно аскета, который оставил высшие категории страстей и который в шестнадцатый момент становится пребывающим с плодом Anāgāmin, а не кандидатом на плод архата». — L’AK, VI, с. 196–197.

32.1. В комментарии Яшомитры: «[Он не может претендовать на более высокий путь] до тех пор, пока не предпринимает усилий (prayoga) по устранению тех аффектов, которые еще не были устранены, что является необходимым условием обретения нового плода». — См. SAKV, с. 549.

Для максимального прояснения контекста Л. де ла Валле Пуссен вводит здесь в корпус перевода соответствующие комментарии Яшомитры: «При обретении плода не происходит обретения пути, который был бы выше, чем этот плод (phalād viśiṣṭo mārgaḥ, VI. 65). Например, при обретении плода srota-āraṇṇa (вступившего в поток) не достигается путь sakṛdāgāmin (того, кто возвращается еще один раз) — таков принцип». — См. L'AK, VI, с. 197.

32.2. Посредством мирского (laukika) пути. — См. SAKV, с. 549.

32.3. В санскритском тексте piyāmānavakṛāmatī; см. наш комментарий 26.4.

32.4. Согласно Яшомитре, на первую и вторую ступени йогического сосредоточения или на промежуточную дхьяну. — См. SAKV, с. 549.

32.5. В санскритском тексте sukhendriya. Подробнее см. АК, Т. I, 2.7, с. 435, где это ключевое слово мы передавали как индрия удовольствия.

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен дает краткий пересказ комментария Яшомитры, отождествляя его источники как «Вибхашу» (90.6) и «Джнянапрастхану» (6.5). «Такой аскет, безусловно, обретает с помощью пути видения чистую sukhendriya, принадлежащую сфере третьей дхьяны, поскольку, рожденный в четвертой дхьяне или в более высокой сфере, он обладает психической способностью блаженства (в соответствии с принципом: “обычный человек”, рожденный в четвертой дхьяне или в сферах мира не-форм, в отличие от “благородного” не обладает индрией блаженства). В противном случае, то есть если бы его sukhendriya была нечистой (подверженной притоку аффектов), каковой была третья дхьяна, в которой он находился до того, как вступил на путь видения, то он бы ее утратил, рождаясь вновь в другой сфере существования (в четвертой дхьяне). Между тем, если он обретает с помощью пути видения чистую sukhendriya третьей дхьяны, он оказывается обладателем пути более высокого, чем его плод, каковым является плод анагамина той сферы, в которую он вошел с целью практикования пути видения. — Эта теория представлена (букв.: записана) в «Вибхаше», но это не та теория, которой следует придерживаться. В действительности «Вибхаша» продолжает: “Другие говорят...”. Эти другие [учителя] говорят, что обладатель дхьяны, который вступает на путь видения, опираясь на ступень более низкую, чем его дхьяна, обретает в шестнадцатый момент плод анагамина сферы той дхьяны, которой он обладает, а также всех более низких сфер». — См. L'AK, VI, с. 198, примеч. 1.

32.6. В санскритском тексте bhūyaḥ kāmavītarāga. — Подробнее см. АК, Т. I, 2.16, с. 448, а также SAKV, с. 550.

32.7. В санскритском тексте ānurūpikam; см. комментарий 27.2.

33.1. В тексте карики navarākārā doṣa hi bhūmau bhūmau. Ключевое слово bhūmi (ступень, уровень) обозначает здесь, соответственно, четыре ступени йогического сосредоточения (dhyāna) мира форм и четыре ступени «растворения» сознания в себе самом (samāpatti) мира не-форм (āgūrya). Аффекты, присущие этим сферам буддийского психокосма, иногда обозначаются ключевым словом doṣa (дефект как синоним kleṣa в специфицированном значении «интрапсихическое препятствие в практике созерцания»).

33.2. В санскритском тексте guṇa в общелексическом значении благого, добро-

детельного, нравственного. В «Абхисамая-аланкаре» (IV.12) — четырнадцать благих (добродетельных) качеств, обретаемых вследствие йогической практики. — См. Obermiller, 1932, с. 78, 88.

33.3. В санскритском тексте *mūlaprakāḡa*.

33.4. Ср. комментарий Вьясы к «Йога-сутрам» Патанджали (II.34): «Жадность, гнев и невежество — также трех видов: слабые, средние и сильные...»

Далее, [сами эти свойства] — слабое, среднее и сильное — также [бывают] трех видов: слабое-слабое, слабое-среднее, слабое-сильное, среднее-слабое, среднее-среднее, среднее-сильное и, наконец, сильное-слабое, сильное-среднее, сильное-сильное». — См. КЙ, с. 140.

33.5. В санскритском тексте *dr̥ṣṭāntayogaḥ*. В версии Сюань-цзана: «Таково отношение грехов и благих свойств». — См. L'AK, VI, с. 199, примеч. 2.

33.6. В квадратных скобках приводится комментарий Яшомитры: *sva-heturaṅgaṃpagaṃyā*. — См. SAKV, с. 551.

33.7. В квадратных скобках пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 551.

33.8. В санскритском тексте здесь следует читать *trivṛtkarṣaṇiṣkarṣaṇavat*. Ср. SAKV, с. 551. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «... изгоняются с помощью крупинки порошка из корня *trivṛt* (*karṣa*)». — L'AK, VI, с. 200.

34.1 В тексте карики *saptakṛtparaḥ*. По определению Асанги, «это индивид, который, “войдя в поток” (*śrota-āraṇṇa*), достигает прекращения страдания (букв.: кладет конец страданию), рождаясь еще до семи раз как среди богов, так и людей». — См. L'AS, с. 155. То же самое определение в AN, I, с. 233, 235. Согласно «Висуддхимагге», такой индивид обладает слабыми психическими способностями, а его внутреннее видение (*vipassanā*) развивается достаточно медленно (*mandā*). — См. VSM, с. 709.

34.2. См. также «Абхидхармахридая», карика (109) и комментарий: «Тот, кто рождается вновь самое большее семь раз, еще не освободился от того, что должно быть устранено посредством практики созерцания: когда [индивид], “преданный вере” (*śraddhādhimukta*), или [индивид], “обретший истинные воззрения” (*dr̥ṣṭiprāpta*), еще не избавлен от притока аффектов, устраняемых посредством практики йогического сосредоточения в чувственном мире, они проходят еще через семь рождений и смертей. Поскольку им предстоит семь новых рождений на небе [среди богов] и среди людей, то они называются “те, кому предстоит родиться еще максимум семь раз”». — Ahr, с. 75.

34.3. В санскритском тексте *sarvāntya* (букв.: конец всего).

34.4. Выражение сутры (*sūtrapāṭha*): максимально (*paraṃa*) — семь раз (*saptakṛtvah*).

34.5. Согласно версии Сюань-цзана, *āraṇṇa* (в выражении *śrota-āraṇṇa*) означает: тот, кто достиг впервые; в трактовке Парамартхи: если человек достиг реки (потока), он называется *śrota-āraṇṇa*. — См. L'AK, VI, с. 200, примеч. 5.

34.6. В санскритском тексте *aṣṭamaḥ*. Л. де ла Валле Пуссен приводит два объяснения Пу-гуана, автора китайского комментария к АКВ в переводе Сюань-цзана: 1) претендент на плод вступления в поток и 2) индивид, который достиг интеллектуального принятия (*kṣānti*) дхармического знания относительно страдания. — См. L'AK, VI, с. 201, примеч. 1.

34.7. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду четыре плода — вступления в поток и т.д. — См. SAKV, с. 551. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Тогда *bhūyovītarāga* (отрешившийся от большинства страстей) и *kāmaivītarāga* (отрешив-

шийся от страстей чувственного мира), когда они обретают первый плод из достигаемых, будут “вступившими в поток”; между тем, вы утверждаете, что они являются Sakṛdagāmin (тот, кто возвращается еще один раз) и Anāgāmin (тот, кто не возвращается)» (VI.30 b-d). И далее: «Мы отвечаем: аскет входит в реку посредством обретения первого плода, но здесь имеется в виду не плод, который может обрести некий святой в первую очередь, а плод, обретаемый в первую очередь при прохождении последовательности обретения всех плодов». — См. L'AK, VI, с. 201.

34.8. В санскритском тексте sakalasrotābhisamaya.

34.9. О промежуточных существованиях (antarābhava), то есть виртуальных существованиях будущей «индивидуальности» (ātmabhāva) между смертью и новым рождением (punarbhava), подробно см. АКВ, III. 10. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит точки зрения различных буддийских школ относительно возможного числа новых рождений для «вступившего в поток». — См. L'AK, VI, с. 201, примеч. 2.

34.10. В санскритском тексте, соответственно, saptasthāna и saptaparṇa.

Первое слово Яшомитра объясняет, приводя выдержку из сутры: «“Как, о монахи, бхикшу становится сведущим (kauśala) в семи предметах? Он познает (prajānāti) материю как есть (yathābhūtam), познает возникновение материи, разрушение материи, путь, ведущий к разрушению материи, наслаждение материей, зло (ādinavam) и избавление (niḥsaṃsāram) [от нее] как есть. Точно так же он познает чувствования, понятия-представления, формирующие факторы, сознание как они есть. . . познает их возникновение, разрушение, путь, ведущий к разрушению, наслаждение, зло и избавление как есть. . .”. И хотя в итоге получается тридцать пять “умений”, но говорится о семи. То же самое и с “семилистником”, хотя растение дает много побегов, на каждом из которых по семь листьев». — См. SAKV, с. 552.

34.11. Согласно комментарию Яшомитры, сказанное в сутре противоречит концепции вайбхашиков. — См. SAKV, с. 552. Л. де ла Валле Пуссен переносит это замечание непосредственно в текст перевода. — См. L'AK, VI, с. 202.

34.12. В санскритском тексте yathārūtam. Далее в переводе китайской версии: «В процессе круговорота существований, рождаясь семь раз среди людей и богов, он кладет конец страданию». — См. L'AK, VI, с. 202.

34.13. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... можно заключить, что божественным и человеческим рождениям не предшествуют промежуточные существования, поскольку Сутра говорит только о богах и людях». — L'AK, VI, с. 202–203.

34.14. В санскритском тексте ūrdhvasrotas, другое толкование: устремленный ввысь. — См. АКВ, VI. 39 и наш перевод. Согласно определению Асанги, «это индивид, который после рождения достигает сферы [богов] Акаништха, минуя различные божественные сферы мира форм, и здесь, реализуя Путь, кладет конец страданию. Кроме того, некоторые, достигнув Вершины существования (bhavāgṛa), реализуют [здесь] Путь и кладут конец страданию». — См. L'AS, с. 156–157.

34.15. В санскритском тексте yukti. Яшомитра говорит в комментарии: «Что свидетельствует в пользу того, что Сутра имеет в виду чувственный мир? Сутра — это агама, рассуждение — умозаключение (anumāna)». — См. SAKV, с. 552–554.

34.16. Капьяпия — одна из восемнадцати школ (nikāya) раннего буддизма, возникшая в Северо-Западной Индии в конце III в. до н. э. Согласно Бхавье и Таранатхе, школа получила это название от имени своего основателя — святого мудреца Капьяпы. Васумитра, однако, отождествляет адептов школы Капьяпия и Суваршаков, которые, согласно Парамартхе, возводят свое наименование к учителю Суварше,

«разделившему Слово Будды на два собрания, в первом из которых опровергаются все “еретические” учения, а вторая имеет целью устранение аффектов всех живых существ». Подробно см. Bareau, 1955, с. 201–203.

34.17. Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Очевидно также, что текст относится к Kāmadhātu, поскольку в нем говорится о человеческих судьбах. Я обратил внимание на то, что Ананда своим служением Бхагавану обрел семь рождений царем богов и семь рождений царем на Джамбудвипе (AN, I, с. 288); он, однако, не имел статуса Srota-āraṇṇa». — См. L'AK, VI, с. 203, примеч. 2.

34.18. В санскритском тексте здесь *tajjātīya*; ср. BHSD, с. 241: 2) of [such and such] an age.

34.19. В санскритском тексте *avarabhāgiya*. — См. BHSD, с. 73. Как следует из контекста, здесь имеются в виду два последних из пяти видов пут, «приковывающих к низким состояниям существования», — страстное влечение к чувственным объектам (*kāmarāga*) и злоба (*vyāpāda*). Три первых вида пут — ложная вера в реальность «личности» (*satkāyadrṣṭi*), пристрастие к ложной практике обетов и ритуалов (*śīlavarataparāmarśa*) и сомнение (*vicikitsā*). Подробно о путах, привязывающих к низким состояниям, см. АКВ, V, 43, наш перевод и комментарии к нему 43.1–5.

34.20 В санскритском тексте *ūrdhvaabhāgiya*. — См. BHSD, с. 150. Пять пут, привязывающих к более высоким сферам бытия: страсть к миру форм (*gūṇarāga*), страсть к миру не-форм (*āgūṇyarāga*), леность ума (*auddhatya*), гордыня (*māna*) и невежество (*moḥa*). — См. АКВ, V, 45, наш перевод и комментарии к нему 45. 2–5.

34.21. В санскритском тексте здесь *antaḡeḡa* в адвербиальном словоупотреблении, что Яшомитра объясняет как *arvāg* — до, прежде. — См. SAKV, с. 554.

34.22. В санскритском тексте следует читать *asati buddhotpāde* и далее *gr̥hastha*...

34.23. В санскритском тексте *anuāśramikaṃ*.

34.24. В санскритском тексте *prayoḡāśayaśuddhitaḡ*. Как поясняет Яшомитра, чистота усилий (стараний) — соблюдение нравственных предписаний (*śīlāṇi*), которые дороги благородным; чистота помыслов (*āśaya*) — совершенная вера [в Дхарму] (*avetyaprasāda*; подробнее см. АКВ, VI, 73). — См. SAKV, с. 554.

34.25. Реконструкция на основании комментария Яшомитры. — См. SAKV, с. 554. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что *kṣānti* в этом контексте можно понимать и как *citta*, противопоставляемое *prayoḡa* (в смысле реальной деятельности). — См. L'AK, VI, с. 205, примеч. 2.

34.26. О реконструкции стиха на основании комментария Яшомитры см. L'AK, VI, с. 205, примеч. 3 с указанием источников, где также встречается приведенное сравнение.

34.27. В санскритском тексте *katham nirvāḡaṃ karoti*. В примечании к своему переводу Л. де ла Валле Пуссен ссылается на «Вибхашу» (28.18): «Он (конец страдания) называется Нирвана 1) по причине разрушения страстей; 2) по причине угасания трех огней (*gāḡa, dveṣa, moḡa*); 3) по причине разрушения трех характеристик (несомненно, трех свойств всего причинно-обусловленного. — АКВ, II, 45); 4) по причине разъединения (*visaṃyoga*) с загрязнением (*mala*); 5) по причине разрыва с формами рождения (*gati*); 6) потому что *вана* (*vana*) — это дремучий лес, а *нир* (*nir*) — выход; Нирвана, таким образом, это выход из дремучего леса скандх (пяти групп, образующих “индивида”. — Примеч. пер.); 7) потому что *вана* есть все страдание трансмиграции, *нир* — его преодоление». — И далее приводится еще шесть объяснений. — См. L'AK, VI, с. 205–206, примеч. 5.

34.28. Яшомитра поясняет, что к этим препятствиям относится обладание аффектами или upadhi (их остаточными «следами»). — См. SAKV, с. 555.

34.29. Согласно Яшомитре, таким типом индивида может быть pṛthagjana (обычный человек), непрерывный поток дхарм которого полностью для этого созрел (paripakva-saṃtāna). — См. SAKV, с. 555.

34.30. Иногда он может войти в Нирвану из данной жизни (ihaiva), иногда — в промежуточном существовании и т. д. — См. SAKV, с. 555.

34.31. В тексте карики здесь kulamkula. Асанга приводит определение этого личностного типа в «Абхидхарма-самуччае»: «Что такое индивид, которому предстоит родиться в нескольких семействах (kulamkula)? Это индивид, который достигает окончания страдания после того, как он переходил в процессе новых рождений из семейства в семейство среди богов или людей». — L'AS, с. 155. В палийских источниках уточняется, что kolamkola, когда он — «вступивший в поток», рождается еще два или три раза, прежде чем положить конец страданию. — См. AN, I, с. 233. Согласно автору «Висуддхимагги», kolamkola обладает средними психическими способностями и средним внутренним видением (vipassanā). — См. L'AS, с. 155, примеч. 3.

34.32. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на комментарий Яшомитры: «Кем становится “вступивший в поток”, который освободился от одной или двух категорий? — Одни отвечают, что он становится kulamkula. Карика говорит: “Освобожденный от трех или четырех категорий” в качестве примера или чтобы указать предел, исключая освобождение от пятой категории. — Другие говорят, что он становится святым, имеющим пять или шесть рождений». — См. L'AK, VI, с. 207, примеч. 1.

34.33. В санскритском тексте anukta, букв.: не сказанное.

34.34. Яшомитра поясняет: «Если он, обретя полное освобождение от этого мира (yadīhaiva parinirvāyāt), должен родиться (upapadya) в промежуточном существовании». — SAKV, с. 556.

34.35. «После [обретения] плода вступления в поток возможно [обретение] статуса “возвращающегося еще один раз” и т. д. вплоть до архатства». — SAKV, с. 556. Л. де ла Валле Пуссен вводит это пояснение в корпус перевода. — См. L'AK, VI, с. 207.

34.36. Реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 556.

34.37. То есть адепт становится «возвращающимся еще один раз». — См. SAKV, с. 556.

34.38. В санскритском тексте ekavīcika. — См. BHSD, с. 153 с указанием других источников.

34.39. Яшомитра подчеркивает, что в последнем случае приводится пример на противоречие (viparīta-dṛṣṭānta). — См. SAKV, с. 556. В примечании к переводу Л. де ла Валле Пуссен пересказывает смысл комментария Яшомитры: «... Ekavīcika, который устранил восьмую категорию страстей, с необходимостью не устраняет девятую, — то, что принесет ему плод Anāgāmin и “выход за пределы чувственного мира”. Девятая категория способна создать препятствие для обретения плода. Этого не бывает с шестой категорией, так как Sakṛdāgāmin, как и Srotaāpanna, не выходят за пределы этого мира». — См. L'AK, VI, с. 207, примеч. 2.

34.40. В санскритском тексте devanikāye. Яшомитра поясняет: «Например, узрев Благородные истины во время пребывания среди богов [класса] Тридцати Трех, он достигает полного освобождения среди богов этого [класса] или других, среди [богов класса] Четырех Великих Правителей или [богов класса] Яма». — SAKV, с. 556–557.

35.1. В тексте карики ārañcamaparakāraghno dvitīyapratipannaka. «До пятой категории включительно»: до средней–средней по интенсивности категории аффектов. «Претендент на второй плод»: претендент на статус «возвращающегося [в чувственный мир] еще один раз».

35.2. Согласно «Абхидхармахридае»: «Когда разрушено шесть, они приходят и уходят один раз». В комментарии Дхармашри объясняет: «Когда они разрушили шесть видов [аффектов]: три сильных и три средних вида, они [называются] “те, кто возвращается еще один раз” (sakṛdāgāmin). Им предстоит еще одно рождение. Они называются так потому, что после одного рождения среди богов достигают полного освобождения, еще раз придя и оставив [мир] людей». — См. Ahr, с. 76.

35.3. В комментарии Яшомитры: «Слабая–сильная, слабая–средняя, слабая–слабая». — SAKV, с. 557. Васубандху приводит выдержку из этой сутры в АКВ, VI. 53: «Каков плод “возвращения еще один раз”? — Избавление от трех оков — ложной веры в реальность личности, привязанности к ложной практике обетов и ритуалов и сомнения, которые устраняются посредством видения, и существенное ослабление страсти, ненависти и невежества [посредством практики йогического сосредоточения]».

36.1. В тексте карики, соответственно, doṣāṃṣa, что Яшомитра разъясняет как doṣāvayaṃ. — См. SAKV, с. 557.

36.2. Девятая категория интенсивности аффектов — слабая–слабая.

36.3. Согласно комментарию Яшомитры, устранение последней — девятой — категории аффектов достигается только преодолением (выходом за пределы) чувственного мира. — См. SAKV, с. 557.

36.4. Васубандху уже отмечал в АКВ, IV. 107, что созревание следствия кармических действий может быть полностью заблокировано в трех случаях. — «Что это за случаи? — При обретении интеллектуального приятия [Благородных истин], состояния невозвращения и состояния архатства возникает абсолютное препятствие для кармы.

Когда достигается состояние интеллектуального приятия [Истины страдания], возникающее после состояния вершины [проникновения], то все действия, ведущие к дурным формам существования, остаются позади, будучи заблокированными, так как [индивид] выходит за пределы той сферы, где эти [действия] приносят свой плод». — Далее см. АКВ, IV. 107, с. 265.

36.5. В квадратных скобках мы приводим пояснение Сюань-цзана. — См. L'AK, VI, с. 209.

36.6. О естественном вытекании (niṣyanda) см. АК, Т. I, 2.56, с. 522.

36.7. В палийских текстах ekaḍḍī, букв.: имеющий единственное семя. — См. L'AS, с. 155, примеч. 4.

36.8. Согласно палийским источникам, ekaḍḍī может быть и «вступившим в поток», который кладет конец страданию, родившись среди людей, а не среди богов. — См. AN, I. 233.

36.9. В санскритском тексте phalaviśiṣṭo mārga. Как поясняет Яшомитра, пока путь, приносящий высший плод, не реализован, у адепта не могут возникнуть чистые (то есть без притока аффектов) психические способности, являющиеся противоядием (pratipakṣa) от этих категорий аффектов (VI. 32). — См. SAKV, с. 557.

36.10. В комментарии Дхармашри к карике (110) «Абхидхармахридай»: «Когда разрушены все девять видов [аффектов], они становятся невозвращающимися. Поскольку они больше не возвращаются в чувственный мир, они называются ана-

гамины. — Почему? — Потому что они освободились от грязи желаний». — См. Ahr, с. 76.

36.11. В санскритском тексте *avarabhāgīya*, — подробно см. АКВ, V. 65.

36.12. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен излагает краткий смысл комментария Яшомитры (SAKV, с. 557): «Аскет, который последовательно (*ānupūrvika*) обретает все плоды, становится “вступившим в поток” при избавлении от трех оков — ложной веры в реальность “личности” (*satkāyadr̥ṣṭi*), привязанности к [ложной] практике обетов и ритуалов (*śīlavarataparāmarśa*) и сомнения (*vicikitsā*) — посредством пути видения; устраняя в дальнейшем чувственную страсть (*kāma-gāga*) и неприязнь (*vyāpāda*) посредством пути сосредоточения, он становится “невозвращающимся”. Аскет, квалифицируемый как “освободившийся от чувственных влечений” (*kāma-vīta-gāga*), то есть как тот, кто перед вступлением на путь видения отбросил, с помощью мирского пути созерцания, чувственную страсть и неприязнь, становится “невозвращающимся” при отбрасывании, благодаря пути видения, трех первых оков». — См. L'AK, VI, с. 210, примеч. 1.

37.1. В санскритском тексте *antaraparīnirvṛti*. Согласно Асанге, различается несколько персонологических типов, достигающих полного освобождения в промежутке [между смертью и новым рождением]. — «Кто таков индивид, достигающий полного освобождения в промежуточном существовании? — Это индивид, который при устраненных оковах нового рождения (*upapattisaṃyojane*), но еще не отброшенных оковах непрерывности становления (*abhinirvṛttisaṃyojane*) вступает в промежуточное существование и, актуализировав (*saṃmukhīkṛtya*, букв.: сделав наличным) Путь, кладет конец страданию; или это тот, кто, вступив в промежуточное существование и думая (*cetayan*) прийти к новому рождению, актуализирует Путь и кладет конец страданию; или же это тот, кто, приняв решение (*abhisamcetayitvā*) и уже продвигаясь (*abhisamprasthita*) к новому рождению без того, чтобы к нему прийти, актуализирует Путь и кладет конец страданию». — См. L'AS, с. 155.

37.2. О промежуточном существовании (*antarābhava*) подробно см. АКВ, III. 10, 12; наш перевод в ЭА, III, с. 86, 89–90.

В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен после слов «в промежуточном существовании» в квадратных скобках добавляет: «проявляя себя в мире форм». — См. L'AK, VI, с. 210.

37.3. В санскритском тексте *uparādyaparīnirvāyin*. Согласно определению Асанги, «это индивид, который при неустраненных оковах обоих видов (см. комментарий 37.1) актуализирует Путь и кладет конец страданию, будучи рожденным только в мире форм». — См. L'AS, с. 156.

37.4. В санскритском тексте *sopadhiṣeṣanirvāṇa*, то есть Нирвана, обретаемая в данной жизни, при которой *upadhi* (субстрат длящегося существования — синоним групп элементов) продолжает сохраняться. См. также АКВ, II. 55, где Васубандху использует другой синоним — *dr̥ṣṭadharmanirvāṇa*, Нирвана при этой жизни.

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент из «Вибхаши» (32.17), в котором дается определение термина: «Если у архата, человека, полностью избавившегося от всех пороков, жизнь продолжается, непрерывный поток великих элементов и производной материи не прерывается и поток сознания, имеющий своим субстратом тело, наделенное органами чувств, продолжает функционировать, то разрушение оков, обретенное этим архатом, реализованное им, получает наименование Нирваны, обретенной при данной жизни (*sopadhiṣeṣanirvāṇadhātu*)». — См. L'AK, VI, с. 211, примеч. 3.

37.5. В санскритском тексте *abhiyuktavāhimārgatvāt*. Согласно комментарию Яшомитры, ревностный означает наделенный с самого начала неослабевающей энергией (*vīryavān*), а естественно (спонтанно) развертывающийся Путь (*vāhi mārga*) — это путь, который реализуется без приложения усилий (*vinābhisaṃskāreṇa*). — См. SAKV, с. 588.

37.6. В санскритском тексте *nirupadhiśeṣanirvāṇa*, Нирвана, не имеющая субстрата (*upadhi*), то есть пяти групп элементов. Отсюда — абсолютная, полная. — См. BHSD, с. 300.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена, который опирается здесь на Яшомитру: «Согласно другим учителям, он достигает Нирваны посредством Нирваны *nirupadhiśeṣa*, как и первый анагамин, то есть, обретя качество архата, он достигает Нирваны без исчерпания полной продолжительности жизни. Это мнение ошибочно...». — См. L'AK, VI, с. 211.

37.7. В санскритском тексте *āyurutsargāvaśitvāt*. Подробно о стабилизации продолжительности жизни (*āyus*) архатом или прекращении ее см. АК, Т. I, 2.10, с. 438–440.

Л. де ла Валле Пуссен вводит комментарий Яшомитры непосредственно в корпус перевода: «... и это по очень простой причине: такая способность господства принадлежит лишь тому, кто обладает сосредоточением сознания четвертой дхьяны как крайним пределом (*prāntakoṭīkacaturthadhyāna*. — АКВ, VII, 41); этот вид йогического сосредоточения бывает только у людей, живущих на трех континентах (*dvīpa*); однако такой анагамин рожден в мире форм». И в примечании (также с опорой на комментарий Яшомитры): «Первый анагамин тоже не обладает таким господством; однако действие, которое продлевает промежуточное существование, отличается от действия, которое продлевает [жизнь] второго анагамина: вот почему Нирвана первого есть *anupadhiśeṣa*». — См. L'AK, VI, с. 211 и примеч. 4.

37.8. В санскритском тексте *sābhisamskāraparinirvāyin*. Согласно определению Асанги, это индивид, который уже после рождения (то есть обретения данного существования) актуализирует Путь и кладет конец страданию. — См. L'AS, с. 156, а также примеч. 7, в котором В. Рахула приводит краткий обзор палийских источников, рассматривающих оба персонологических типа.

37.9. В санскритском тексте *anabhisamskāraparinirvāyin*.

37.10. Далее в китайской версии: «Таковы определения этих двух святых согласно вайбхашикам». — См. L'AK, VI, с. 211. В примечании Л. де ла Валле Пуссен ссылается на AN, II, с. 155, где вводится определение первого и второго типов *sasamkhāraparinibbāyin*, которые достигают Нирваны посредством усилия (*saṃkhāra*) либо в этой жизни, либо после смерти; третьего и четвертого типов *asamkhāranibbāyin*, достигающих Нирваны без приложения усилий (*asamkhāra*) в этой жизни или после смерти. Первый и третий персонологические типы характеризуются острыми психическими способностями, второй и четвертый — слабыми. Кроме того, третий и четвертый типы практикуют йогическое сосредоточение (*jjhāna*). — См. L'AK, VI, с. 211–212, примеч. 5.

37.11. Яшомитра разъясняет эту точку зрения подробнее: «*saṃskāra* (причинно-обуславливающее) и *saṃskṛta* (причинно-обусловленное) обозначают одно и то же. Точно так же необуславливающее (*asaṃskāra*) и необусловленное, то есть абсолютное (*asaṃskṛta*). Тот, кто уничтожает (*prajahāti*) аффекты с помощью пути, имеющего своим объектом [Истины] страдания, возникновения [страдания] и пути [ведущего к прекращению страдания], то есть с помощью пути, имеющего опорой причинно-

обуславливающее (формирующее), и есть тот, кто достигает Нирваны посредством усилия, активной деятельности (*abhisamkāra*). Тот, кто [устраняет аффекты с помощью пути], имеющего объектом [Истину] уничтожения [страдания], то есть [с помощью пути], имеющего опорой необуславливающее (неформирующее), есть тот, кто достигает Нирваны без приложения усилия (*anabhisamkāra*). — SAKV, с. 559.

37.12. Согласно Яшомитре, аналогичное различие может быть проведено и относительно первых двух типов «тех, кто не возвращается». — См. SAKV, с. 559.

37.13. В санскритском тексте *tathaiva sa ujuyate*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что такова точка зрения саутрантиков. Анагамины, по всей очевидности, перечисляются в порядке уменьшения добродетели, в порядке увеличения продолжительности жизни в *Rūpadhātu*. — См. L'AK, VI, с. 212, примеч. 1.

37.14. В санскритском тексте *avāhi*. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. — SAKV, с. 559. Приблизительно тот же смысл и в переводе китайской версии. — См. L'AK, VI, с. 212.

37.15. В санскритском тексте *ūrdhvasrotā*. Согласно Асанге, это индивид, который, родившись вновь (*uraranna*), достигает сферы Акаништха, проходя через различные ступени мира форм, и там, полностью реализовав Путь, кладет конец страданию. — См. L'AK, VI, с. 156.

37.16. В автокомментарии Васубандху *sroto gatirityeko 'rthaḥ*.

37.17. В тексте карики здесь *vyavakīṇa*; о других значениях этого слова см. BHSD, с. 515. Комбинированное, или «перемежающееся», состояние йогического сосредоточения — состояние чередования качественно различных мгновенных содержаний сознания. См. также АКВ, VI, 42.

37.18. Яшомитра поясняет: *miśritāmiśritā-dhyānatvāt*, то есть вследствие смешанного и не смешанного состояния сосредоточения, и далее говорит, что комбинированная дхьяна представляет собой смешение состояний сознания с притоком аффектов (*sāsrava*) и «чистых» состояний. — См. SAKV, с. 560.

37.19. Акаништха — название пятого и самого высшего класса богов сферы «чистых местопребываний» (*śuddhāvāsa*) мира форм; в психокосмическом плане соответствует четвертой ступени йогического сосредоточения.

Вершина существования, или вершина бытия (*bhavāgṛa*), — четвертая, высшая ступень мира не-форм; в психокосмическом плане — последняя сфера самопогружения сознания (*saṃāpatti*), при котором нет ни осознания, ни неосознания (*naivasamjñānāsamjñā*). — Подробнее см. АКВ, III, 2, 3.

37.20. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Ūrdhvasrotas* бывает двух видов: он либо смешивает дхьяну и, как следствие этого, поднимается до неба Акаништха и достигает там Нирваны; либо же он не смешивает дхьяну и вследствие этого поднимается до *naivasamjñānāsamjñāyatana*, или *bhavāgṛa*». В примечании он говорит: «Ее называют *bhavāgṛa* или *bhavāgṛaparama*. *Naivasamjñā*... есть четвертая *Āgūṛa*, следовательно, «Вершина существования»». — См. L'AK, VI, с. 213 и примеч. 2.

38.1. В тексте карики *sa pluto'rdhaplutaḥ sarvacyutaśca*. Эти персонологические типы рассматриваются, по-видимому, только в автокомментарии Васубандху. Отдельно их не выделяют ни Дхармашри, ни (в махаянской абхидхармистской традиции) Асанга.

38.2. В санскритском тексте *pluta* от корня *plu* в значении прыгать.

38.3. В санскритском тексте *brahmakāyika*. См. АКВ, III, 2: «Здесь [то есть в мире форм] первое состояние йогического сосредоточения [включает ступени, име-

нуемые соответственно] Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами».

В «Махавьютпатти», однако, приводится еще одно название: *brahmapariṣadya*, Входящие в Совет Брахмы. В АКВ боги Сонмища Брахмы — общее название всех трех классов богов, соответствующих первой дхьяне.

38.4. См. наш комментарий 37.19.

38.5. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Поскольку он не “погружается” (*anīmajjana*) ни в одно из четырнадцати промежуточных небес между первым небом *Rūpadhātu* (*brahmakāyika*) и последним (*akaniṣṭhā*)...». — См. L'AK, VI, с. 213.

38.6. В санскритском тексте *ardhapluta*, букв.: полупрыгун.

38.7. В санскритском тексте *śuddhāvāsa*. «Пять сфер богов — от не[самых] Великих (*abṛhā*) и до Высших (*akaniṣṭhā*) включительно — носят название Пять чистых местопребываний». — См. наш комментарий 2.7. к АКВ, III, 2, а также АКВ, VI, 43.

38.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Никогда не случается такого, чтобы Ārya перерождался среди *Mahābrahmas*, так как это небо есть место ереси: там Великого Брахму рассматривают как Творца; а также потому, что там может быть только одно главное лицо (*pāyaka*): Ārya будет там выше Великого Брахмы». И в примечании: «Вследствие этого кашмирцы (то есть кашмирские вайбхашики. — *Примеч. пер.*) насчитывают только два неба первой дхьяны». — См. L'AK, VI, с. 214 и примеч. 2.

38.9. В санскритском тексте *sarvacyuṭa* от корня *cyut* — передвигаться. Л. де ла Валле Пуссен переводит, следуя версии Сюань-цзана, «*mourant partout*». — См. L'AK, VI, с. 213.

38.10. В комментарии Яшомитры: «Покинув (или: умерши) сферу богов Сонмища Брахмы и пройдя через [сферы] Жрецов Брахмы и другие, заканчивая сферой Сударшана (четвертое Чистое местопребывание — сфера Ясновидящих богов. — *Примеч. пер.*) — другие четырнадцать сфер мира форм, — он входит в [сферу богов] Акаништха». — SAKV, с. 560.

38.11. В санскритском тексте *viśeṣagāmitva*. Ф. Эджерстон полагает, что это синоним *viśeṣādhigama* — «специфическое достижение», «схватывание» одной мысли настолько внимательно, что при этом достигается дхьяна. — См. BHSD, с. 501.

38.12. Согласно Яшомитре, место его рождения — первая дхьяна; более низкое место — чувственный мир. — См. SAKV, с. 560.

38.13. В санскритском тексте *bhavāgraniṣṭho bhavati*, то есть он стремится к тому высшему состоянию сосредоточения, при котором не существует ни сознания, ни полного отсутствия сознания (*asaṃjñā*).

38.14. В санскритском тексте, соответственно, *śamathacarita* и *vipaśyanācarita*. О значении этих ключевых слов (терминов) см. наш комментарий 14.1, а также ĀV, I, с. 200 и след.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В действительности этот святой по существу посвятил себя [йогическому] сосредоточению (*samādhipriya*), тогда как *Akaniṣṭhaga* — видению (*prajñāpriya*)». — См. L'AK, VI, с. 214. В комментарии Яшомитры об адепте первого типа говорится: «Это сказано о достигающем неба Акаништха: будучи привержен мудрости (*prajñāpriya*), он входит в сферу Чистых местопребываний и здесь достигает Нирваны». — См. SAKV, с. 561.

38.15. В санскритском тексте здесь *raśyamāḥ*, букв.: мы видим. Комментируя начало фразы, Яшомитра отмечает, что авторы канонических шастр оставили этот вопрос непрясленным. — См. SAKV, с. 561.

38.16. В нашей реконструкции, приведенной в квадратных скобках, мы основываемся на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 561.

38.17. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы думаем — хотя авторы шастр не решают этой проблемы, — что оба типа Ūrdhvasrotas могут обрести Нирвану “в процессе пути” до того, как они достигнут Akaniṣṭhas или Bhavāgga. Качество akaniṣṭhарагама и bhavāgгарагама подразумевает только непорождение нового существования после того, как святой достиг неба Akaniṣṭha или Bhavāgga, но не рождение на этих небесах. Точно так же Srotaāraṇṇa, которому предстоит родиться вновь самое большее семь раз (saptakṛtvahparaṇṇa), может родиться и менее семи раз». — См. L'AK, VI, с. 214–215.

38.18. Яшомитра поясняет, что, в отличие от предыдущего случая, не бывает пяти типов, поскольку для идущего к миру не-форм (āgūpyaga) не существует рождения в промежуточном состоянии (antarābhava). — См. SAKV, с. 561.

38.19. В тексте карики iha nirvāraṇa'paraṇṇa, букв.: другой — угасающий (nirvāraṇa) здесь.

38.20. В санскритском тексте dṛṣṭadharmā в специфически буддийском значении: видимый мир, настоящая жизнь. — См. BHSD, с. 269.

39.1. В санскритском тексте antaropapadyaparinirvāyīnorūrdhvasrotasaśca. О достигающем Нирваны в промежуточном состоянии (antarāparinirvāyīn) см. наш комментарий 37.1; о достигающем Нирваны при рождении (upapadyaparinirvāyīn) — комментарий 37.3. «Устремленный ввысь» (ūrdhvasrotā) — комментарий 37.15.

39.2. В санскритском тексте dṛṣṭānta, букв.: завершение (или цель) того, что было увидено. В индийской поэтике — сравнение, аллегория; в логико-дискурсивных текстах — пример (на сходство или различие).

39.3. В санскритском тексте, соответственно, āśu, anāśu, ciraṃ.

39.4. Об освобождении «с применением усилий» (sābhisamkāra) и без применения усилий (anabhisamkāra) см. АКВ, VI. 37, наш перевод и соответствующий комментарий.

39.5. Об этих различиях см. АКВ, VI. 38 и наш перевод.

39.6. В санскритском тексте upacitātva. Подробнее о «накоплении» плодов деятельности (кармы) см. АКВ, IV. 120: «Действие называется накопленным вследствие обдуманности и завершенности, отсутствия сожаления и противодействия, своего сопровождения и созревания [плода]».

39.7. В санскритском тексте abhinirvṛtti; Яшомитра трактует это ключевое слово (в лексическом значении вступления в существования. Ср. BHSD, с. 52) как antarābhava, промежуточное существование. Отсюда, это следствие прошлой деятельности должно быть испытано (vedanīya) в промежуточном существовании. — См. SAKV, с. 562. Подробно о различении abhinirvṛtti и upapatti (актуального рождения) см. АКВ, VI. 3 и наш перевод, а также АКВ, III. 40.

39.8. В санскритском тексте aparaparyāya; здесь имеется в виду ūrdhvasrotas. — См. SAKV, с. 562.

39.9. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 562. В переводе китайской версии здесь: «Каждый из трех анагаминов бывает трех категорий: (а) с точки зрения страстей, как было указано ниже (слабой-слабой, слабой-средней, слабой-сильной для трех категорий освобожденных в промежуточном состоянии и других); (б) с точки зрения способностей (которые бывают сильными-сильными и т.д.); (с) с точки зрения также и действий в случае

с *Īrdhvasrotas*: действия, которые “вскорости должны принести плод”, различны у *pluta*, *ardhapluta* и *sarvacūta*». — См. L'AK, VI, с. 216–217.

39.10. Как отмечает Яшомитра, в этом случае деятельность не упоминается, поскольку для первых трех типов анагаминов она не специфицирована. — См. SAKV, с. 562–563.

39.11. В санскритском тексте *satpuruṣagatayaḥ*. О формах существования (*gati*) см. также АКВ, III. 1, где это ключевое слово (термин) употребляется только применительно к чувственному миру (*kāmadhātu*). Согласно толкованию Яшомитры, *gati* как технический термин (*saṃjñā*) обозначает одновременно и данное рождение (*utpatti*), и будущую форму существования (*saṃparāya*). — См. SAKV, с. 563.

Satpuruṣa — достойный или «истинный» (*sat*) человек. — См. BHSD, с. 554.

40.1. В тексте карики здесь *abhedena*.

40.2. В санскритском тексте *īrdhvaṃ śravaṇadharmā*. В конце сложного слова *dharman* (в буддийском гибридном санскрите иногда *dharma*, ср. род) передает значение природы, свойства, характеристики. См. также BHSD, с. 279, где Ф. Эджертон приводит несколько интересных примеров из «Дивья-аваданы»: *śravaṇadharmā* — готовый упасть (то есть низвергнуться с небес в более низкие формы существования); *kāladharmanā saṃyukta* — мертвый, умерший и т. д.

40.3. Здесь имеется в виду «Гати-сутра» (Сутра о формах существования), соответствующий фрагмент из которой приводит Яшомитра. — См. SAKV, с. 270–271. Васубандху уже ссылался на нее в автокомментарии к АК, III. 12. — См. ЭА, III, с. 89.

В данном случае Яшомитра говорит: «Согласно наставлениям в сутре, насчитываются семь форм существования достойной личности (*satpuruṣa-gatayaḥ*): три, в которых полное освобождение достигается в промежуточном существовании (*antarāraṇīnīvāyūnāḥ*); три, в которых полное освобождение достигается после рождения [в соответствующей сфере психокосма] (*upapadya*); итого — шесть. Форма существования «устремленного ввысь» (*īrdhva-srotā*) — седьмая». — См. SAKV, с. 563.

40.4. В санскритском тексте *śaikṣagatayaḥ*; Яшомитра поясняет: «Например, формы существования вступившего в поток или возвращающегося один раз». — SAKV, с. 563. У Л. де ла Валле Пуссена в примечании к переводу китайской версии: «... поскольку, добавляет Сюань-цзан, другие обучающиеся, практикующие благо, не отличаются от анагаминов». — См. L'AK, VI, с. 217, примеч. 2.

40.5. Достойный образ жизни — *vr̥tti*. — См. BHSD, с. 507. В комментарии Яшомитры: «Они не отнимают чужой жизни и прочее, а также отвращены от нецеломудрия (*abrahmacārya*)». — См. SAKV, с. 563.

40.6. В санскритском тексте *na... pratyāgatirasti*.

40.7. В санскритском тексте здесь *iti vistaraḥ* как указатель аббревиации при цитировании. — См. BHSD, с. 504.

40.8. В санскритском тексте *rāḡyūikam* — в зависимости от ситуации, по случаю. Способ словообразования указан у Яшомитры. — См. SAKV, с. 563.

40.9. В примечании у Л. де ла Валле Пуссена: «Вообще (*grāyeṇa*) в действительности они освободились от страстей, устранимых посредством видения, и от части страстей, устранимых посредством медитации». — L'AK, VI, с. 218, примеч. 4.

40.10. Как поясняет, со ссылкой на «Вьякхью», Л. де ла Валле Пуссен, «подлинные *satpuruṣas* обрели дисциплину, которая препятствует любому греху (*sarvaparā*); они освободились от всех страстей, устранимых посредством видения (*darśana*), [как и другие *śaikṣas*], и, кроме того, от девяти категорий страстей *Kāmadhātu*,

устраиваемых посредством медитации (bhāvanā)». — См. L'AK, VI, с. 218, примеч. 5.

40.11. Согласно Яшомитре, здесь имеются в виду различия типов анагаминов — «достигающие полного освобождения в промежуточном существовании и другие». — См. SAKV, с. 564.

40.12. В санскритском тексте parivṛttajanman; в переводе мы передаем это ключевое слово как «переходный тип рождения», опираясь на комментарий Яшомитры: «Анагамин с этим типом рождения — тот, кто, обретя в первом рождении плод вступления в поток или возвращения еще один раз, во втором рождении становится анагамином». — См. SAKV, с. 564.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Задается вопрос: бывает ли этот анагамин пяти категорий — antaḥparinirvāyin и т. д.?» — L'AK, VI, с. 218.

41.1. См. АКВ, VI.38 и наш перевод. Как поясняет Яшомитра, это происходит по причине острого отвращения (tīvrasmvegatvāt) к безграничному страданию в чувственном мире. — См. SAKV, с. 564.

41.2. Яшомитра приводит в своем комментарии фрагмент этой канонической сутры: «Если я после смерти здесь и рождения среди людей, обретя статус архата, не достигаю полной Нирваны из-за утраты обретенного статуса в конце человеческого существования, то я буду рожден среди богов, известных как Акаништха». — SAKV, с. 564. См. также примечание Л. де ла Валле Пуссена к переводу китайской версии: «Śakra является вступившим в поток, [пребывая в божественной форме существования]; он предвидит, что родится вновь среди людей и достигнет качества архата, следовательно, до этого — качества анагамина, то есть он будет анагамином, имеющим переходный тип рождения (parivṛttajanman). Поэтому, согласно АКВ, VI. 41, он не может стать богом Акаништха, то есть перейти в другую сферу существования». — L'AK, VI, с. 219, примеч. 2.

41.3. «Ввиду незнания (anabhiñātavāt) свойств дхарм». — SAKV, с. 564.

41.4. Как поясняет Яшомитра, «цель здесь состояла в том, чтобы ободрить того, кто намерен оставить страдания чувственного мира». — См. SAKV, с. 564.

41.5. В санскритском тексте, соответственно, naivendriyāṇi saṃcarati nāpi kathamcit parihīyate. Ср. Ahr, с. 213, где Ч. Виллемен отмечает indriyasamśaya в значении совершенствования психических способностей. В этом же значении indriyasamśaya употребляется в АКВ, VI. 57, 58, см. наш перевод.

41.6. В санскритском тексте āśrayaviśeṣa. Согласно комментарию Яшомитры, этот особый субстрат (букв.: опора), то есть тело, наделенное психическими способностями, не может быть повреждено (anupahatam) и поэтому наиболее подходит для реализации Пути. См. SAKV, с. 565. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... потому что святой обрел индивидуальность, благоприятную для Пути». — L'AK, VI, с. 220.

41.7. То есть «вступивший в поток» и «возвращающийся еще один раз».

41.8. В санскритском тексте ajitatvāt.

41.9. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 565. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что в «Саммитияника-шастре» излагается другая доктрина. — См. L'AK, VI, с. 220, примеч. 2.

41.10. См. АКВ, VI. 37: «при [пребывании в] комбинированной дхьяне он — идущий к [небу] Акаништха» и комментарий 37.17.

41.11. Согласно толкованию Яшомитры, ākīryata iti vyavakīryate (vy-ava-√kṛ — смешивать, соединять, сочетать. — См. также BHSD, с. 515). «Смешение есть сочетание чистой (anāśrava — без притока аффектов) дхьяны с двумя загрязненными,

чередование одного или нескольких моментов загрязненной дхьяны с двумя моментами или двумя последовательностями моментов чистой дхьяны». — См. L'AK, VI, с. 221, примеч. 1.

42.1. В санскритском тексте *sarvakaṃṛaṇaḥ*.

42.2. Подробнее о «легких (приятных) путях» (*sukhapratipada*) при йогическом сосредоточении см. АКВ, VI. 66 и наш перевод.

42.3. В санскритском тексте *pravāha*yukta. Л. де ла Валле Пуссен реконструирует ключевое слово санскритского оригинала как *grābandhika* — продолжающаяся, длящаяся (применительно к дхьяне). В примечании к переводу китайской версии он ссылается на AN, I, с. 38, где различаются мгновенная, то есть продолжающаяся только один момент, дхьяна и дхьяна длящаяся. — См. L'AK, VI, с. 221, примеч. 4.

42.4. В санскритском тексте здесь *prāyoga* в значении подготовительной стадии.

42.5. В санскритском тексте *niṣpannaṃ bhavati*.

42.6. О беспрепятственном пути и пути освобождения см. АКВ, VI. 28. Согласно комментарию Яшомитры, «два момента (*kṣaṇau*) подобны беспрепятственному (непосредственному) пути; они бывают с притоком и без притока аффектов. Третий... без притока (*anāśrava*)». — См. SAKV, с. 565.

42.7. Так в китайской версии. — См. L'AK, VI, с. 222.

42.8. В китайской версии более эксплицитно: «Следовательно, комбинированность дхьяны достигнута в том случае, когда входят, на желаемое время, в три продолжающиеся дхьяны — чистую, нечистую, чистую». — См. L'AK, VI, с. 222.

42.9. О «чистых местопребываниях» (*śuddhāvāsa*) подробнее см. АКВ, III. 2.

42.10. В санскритском тексте *dr̥ṣṭadharmasukhavihāra*; подробнее о «счастливом пребывании в этой жизни» (*dr̥ṣṭadharma* — видимый мир; эта, то есть настоящая, жизнь. — BHSD, с. 269) см. АК, Т. I, 2.4, с. 433 и комментарий 4.4, с. 555, а также АКВ, VI. 58 (в связи с утратой этого состояния). О контекстах упоминания «счастливого пребывания в этой жизни» в палийских канонических источниках см. L'AK, VI, с. 222, примеч. 2.

42.11. В санскритском тексте *āsvādanāsamprayuktasamādhi*, сосредоточение сознания, связанное с наслаждением. Согласно буддийской теории йоги, этот тип созерцания обусловлен жаждой (*tr̥ṣṇā*) испытания «чистого» (*śuddha*) мирского блага (*laukikaṃ śubham*). Подробнее см. АКВ, VI. 6 и L'AS, с. 110–111 и примечания В. Рахулы к переводу.

42.12. О соотношении ступеней йогического сосредоточения мира форм и божественных местопребываний см. АКВ, III. 2, наш перевод в ЭА, III. с. 69.

43.1. В санскритском тексте, соответственно... *adhimātrataratamabhedāt*.

43.2. Как отмечает Яшомитра, йогин этого типа обладает в пределах только такой способностью, то есть силой сосредоточения (*tāvatī śaktiḥ*): он не может практиковать сосредоточение на более чем трех состояниях сознания. — См. SAKV, с. 566.

43.3. В комментарии Яшомитры: «Незагрязненное, загрязненное, незагрязненное — три [первых] состояния сознания; затем — незагрязненное, загрязненное, незагрязненное — три последующих (*aparaṇi*) состояния». — SAKV, с. 566. Этот же принцип чередования действует и в остальных случаях.

43.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Они порождены силой нечистых моментов, включенных в эти практики». — См. L'AKB, VI. с. 223. Яшомитра уточняет: «Благодаря слабой (вялой) практике йогического сосредоточения — плод Авриха

(местопребывание Не [самых] великих богов. — BHSD, с. 79) и т. д. . . . благодаря самой сильной практике — плод Акаништха (местопребывание Высших богов)». — См. SAKV, с. 566.

43.5. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду Шрилата. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что это — четвертая из шести точек зрения, излагаемых в «Вибхаше» (175.15). — См. L'AK, VI, с. 223, примеч. 4.

43.6. В тексте карики *kāyasākṣī*, букв.: тот, кто видел телом, то есть лично; свидетель. — См. BHSD, с. 178, а также Ahr, с. 112.

43.7. Подробнее этот тип благородной личности рассматривается Васубандху в АКВ, VI. 63 и наш перевод.

43.8. В санскритском тексте *evaṃ tu bhavitavyam*. Яшомитра говорит, что это собственная точка зрения Учителя, то есть Васубандху. — См. SAKV, с. 566. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Такова теория вайбхашиков. Но вот как объясняем мы вместе с саутрантиками. . . ». — L'AK, VI, с. 224.

43.9. В санскритском тексте *savijñānakām*. Несколько иная интерпретация у Л. де ла Валле Пуссена: «Он обретает покой сознающего тела (то есть тела, в котором сознание вновь обрело рождение: *savijñānakakāya*)». — См. L'AK, VI, с. 224.

43.10. В санскритском тексте *pratyakṣikāra*.

43.11. Наша реконструкция основана на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 566. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Таким образом, он воспринимает непосредственно телом покой [*nīrodha*] на основании двух актов восприятия (*sākṣātkaṛaṇa*): первый — обретение (*grāpti*), во время сосредоточения, тела, соответствующего *nīrodha*; второй, при выходе из сосредоточения, — сознания, воспринимающего состояние тела, так как “восприятием” (*sākṣātkriyā*) называется факт “представления” (*pratyakṣikāra*). Восприятие имеет место, когда констатируется спокойствие тела, вновь ставшего сознающим, и из этой констатации следует, что спокойствие было обретоно в то время, когда тело не обладало сознанием». — L'AK, VI, с. 224. В примечании приводится версия Сюань-цзана: «Этот святой при выходе из *nīrodhasamāpatti* (сосредоточение «остановки» сознания. — *Примеч. пер.*) обретает покой тела, [вновь ставшего] сознающим, — то, чего он бы не обрел до этого *saṃāpatti*, и он думает: “Это сосредоточение «остановки» сознания есть полный покой и совсем подобно Нирване”. И так он непосредственно воспринимает (*sākṣātkaroti*) покой тела, [вышедшего из *saṃāpatti*], и поэтому называется *kāyasākṣin* (воспринимающий непосредственно телом. — *Примеч. пер.*), ибо благодаря обладанию [покоем тела во время *saṃāpatti*] и благодаря осознанию [покоя тела, однажды вышедшего из *saṃāpatti*], он непосредственно воспринимает покой тела». — См. L'AK, VI, с. 224–225, примеч. 2.

43.12. Подробно см. SAKV, с. 566–567, где Яшомитра цитирует сутру, в которой Бхагаван, отвечая на вопрос домохозяина (*gr̥hapati*) Анатхапиндады, перечисляет восемнадцать классов обучающихся (*śaikṣāḥ*) и девять классов тех, кто более не нуждается в обучении (*aśaikṣāḥ*).

43.13. В санскритском тексте *śaikṣāḥ*, что заменяет здесь обычный термин *śikṣāṇi*, употребляемый в канонических источниках. — См. SAKV, с. 567, а также L'AK, VI, с. 225, примеч. 2, где Л. де ла Валле Пуссен указывает соответствующие контексты.

43.14. Согласно комментарию Яшомитры, три чистых наставления — относительно высшей нравственности (*adhiṣṭam*), относительно мышления (*adhicittam*) и относительно мудрости (*adhiprajñām*), излагаемые, соответственно, в Виная-питаке, в Сутра-питаке и в Абхидхарма-питаке, — представляют собой свойства (*lakṣaṇa*) Бла-

городного пути. Их плод — разъединение (*visaṃyoga*) с неблагими дхармами (АКВ, I. 6 и II. 55). — См. SAKV, с. 567.

43.15. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 567.

43.16. В санскритском тексте, соответственно, *yathāsthūlam* (ср. АКВ, VI. 38) и *sukṣmaṃ bhidyamānāḥ*.

43.17. В санскритском тексте *parihāṇadharman* — тот, кто характеризуется утратой, отпадением [от обретенного статуса. — См. Ahr, 78 (114)]. В своем переводе Л. де ла Валле Пуссен перечисляет пять других типов: *cetanādharmān*, *anurakṣaṇādharmān*, *sthitākampya*, *prativedhanādharmān*, *akopyadharman*. — См. L'AK, VI, с. 226. Подробнее типология готр (духовных семейств) рассматривается Васубандху в АКВ, VI. 58. — См. наш перевод.

43.18. В санскритском тексте *sthānāntarabhedāt*. Яшомитра поясняет: «Божественные местопребывания — от богов Сонмища Брахмы (*Brahmākāyikāḥ*) до небес Акаништха. Согласно учению вайбхашиков, Сфера Великих Брахманов не является отдельным местопребыванием (см. АКВ, III. 2). Бахирдешаки полагают, что это отдельная сфера, но благородные в ней не рождаются». — SAKV, с. 567.

43.19. Полная реконструкция контекста дается на основании комментария Яшомитры. — См. SAKV, с. 567–568.

43.20. В санскритском тексте здесь *triṇṇāḥ* вместо обычного *prakāḥ*.

43.21. Реконструкция основана на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 568.

43.22. В квадратных скобках мы приводим заключительную часть комментария Яшомитры к АКВ, VI. 43. — См. SAKV, с. 568.

44.1. В тексте карики *ābhavāgrāṣṭabhāgākṣidarhattve pratipannakāḥ*.

44.2. О беспрепятственном пути (*ānantaryamārga*) см. АКВ, VI. 28 и наш перевод.

44.3. В санскритском тексте *vajropamasamādhi*. Согласно определению Дхармашри в «Абхидхармахридае» (113), «сосредоточение, подобное алмазу, называется последним состоянием сознания того, кто находится в процессе обучения (*śaikṣa*), это девятый непосредственный (беспрепятственный) путь в момент отвержения желаний сферы ни-восприятия-ни-невосприятия (*naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana*). В нем раз и навсегда уничтожены все аффективные предрасположенности. Поскольку все благородные деяния завершены, это [состояние] называется «сосредоточение, подобное алмазу». После него возникает первое знание того, кто больше не нуждается в обучении (*aśaikṣijñāna*), — знание прекращения [страдания]». — См. Ahr, с. 78.

44.4. Г. Гюнтер, трактующий *vajropamasamādhi* как «сконцентрированное самопогружение сознания, подобное алмазу», отмечает, что поскольку оно может быть развито по отношению к любому типу знания четырех Истин, то на различных ступенях процесса медитации существует некоторое разнообразие таких алмазоподобных самопогружений. Однако такие *vajropamasamādhis*, которые ведут к статусу архата, могут быть развиты только после достижения статуса анагамина, поскольку лишь в этом случае закладываются необходимые основания для того, чтобы стать архатом ввиду почти полного отсутствия эмоциональной нестабильности. — См. Guenther, 1957, с. 347.

По поводу разнообразия сосредоточений, подобных алмазу, Яшомитра говорит, что йогин может их достигать, входя в различные состояния сосредоточения, точнее, опираясь на одну из девяти ступеней — предварительное сосредоточение (*anāgama*), промежуточную дхьяну, четыре фундаментальные дхьяны (*mauladhyāna*) или три самопогружения сознания мира не-форм (*ārūpyasamāpatti*). — См. SAKV, с. 569.

Л. де ла Валле Пуссен вводит это пояснение Яшомитры непосредственно в корпус перевода. — См. L'AK, VI, с. 228.

44.5. В санскритском тексте *anāgamyaśaṃgrhītā*; другое возможное толкование: будучи подведенными под предварительное состояние сосредоточения. — Ср. АКВ, VIII. 22, с. 448.

44.6. Четыре аспекта (*ākāra*) последующего знания (*anvaya-jñāna*) о страдании: не вечное (*anitya*), неудовлетворительное (*duḥkha*), пустое (*śūnya*), то есть лишенное чего бы то ни было, что могло бы рассматриваться как «мое» (*ātmya*), безличное (*anātma*).

Четыре аспекта последующего знания о возникновении страдания: причина (*hetu*), порождение (*samudaya*), обусловленность (*prabhava*), следствие (*pratyaya*).

Все шестнадцать аспектов Благородных истин подробно рассматриваются Васубандху в АКВ, VII. 13, с. 400–401.

44.7. В своем комментарии Яшомитра ссылается здесь на АКВ, VII. 9: «Дхармическое знание [Истины] прекращения страдания и [Истины] пути при практике йогического сосредоточения [выступает] противоположностью (*pratipakṣa*) трех сфер существования». — См. SAKV, с. 569.

44.8. В санскритском тексте *kṛtsna* в значении всеобщий, универсальный; ср. *kṛtsnāyatana*, опора полной [фиксации сознания], ведущей к концентрации. — BHSD, с. 191.

44.9. В квадратных скобках мы вводим пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 569.

44.10. То есть *anāgamya*, ступень предварительного сосредоточения сознания. — См. АКВ, VIII. 22, с. 448. Букв.: *anāgamya* — «невхождение» [в фундаментальную дхьяну].

44.11. Конкретные расчеты Яшомитра приводит в комментарии: первые два по восемь аспектов = 16; в первой дхьяне: четыре аспекта [Истины] прекращения страдания, четыре аспекта последующего знания о прекращении и соответствующий аспект последующего знания о пути ($4 + 4 + 1 = 9$). В четырех фундаментальных дхьянах ($9 \times 4 = 36$). В сумме, таким образом, $16 + 36 = 52$. — См. SAKV, с. 569.

44.12. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 570–571. О взаимной причинности (*anyo'nyahetutva*) подробно см. АК, Т. I, 2.52, с. 510, где Васубандху утверждает, что Истина пути есть однородная причина (*sabhāga* *hetu*) на каждой из его последовательных ступеней: невозвращения вспять (*anāgamya*, точнее «невступления» [в фундаментальную дхьяну]), промежуточной ступени йогического сосредоточения, четырех [основных] ступенях йогического сосредоточения [мира форм] и трех ступенях йогического сосредоточения [мира неформ].

44.13. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит собственное добавление Сюань-цзана: «Согласно другим учителям, число *va-jgoramasamādhis*, достигнутых при *anāgamya*, вследствие различия аспектов и объектов *jñānas* равно 164. В действительности, последующее знание о прекращении (*nirodha*) касается прекращения на всех восьми ступенях и в общем, и в частности; здесь следует учитывать и четыре аспекта. Поэтому нужно прибавить еще 100 и 12 к расчетам первых учителей. То же самое для *dhyānāntara* и для *dhyānas*. В случае *āgūryas* насчитывается 52, 36 и 24». — См. L'AK, VI, с. 229, примеч. 1. Яшомитра также приводит в комментарии длинную дискуссию относительно действительного количества алмазоподобных сосредоточений. — См. SAKV, с. 571–573.

45.1. В номенклатуре интенсивности аффектов девятая категория — слабая-слабая.

45.2. В санскритском тексте *kṣaya-jñāna*. Согласно определению Дхармашри, знание прекращения («угасания») всех аффективных предрасположенностей есть первое (то есть возникающее впервые) знание того, кто более не нуждается в обучении. — См. *Ahr*, с. 78. Вместе со знанием, что эти аффективные предрасположенности больше никогда не возникнут (*anutpāda-jñāna*), знание прекращения («угасания») и есть просветление (*bodhi*). Подробнее см. АКВ, VI. 67 и наш перевод.

Асанга определяет знание прекращения как такое знание, которое достигается в результате исчерпания причины или имеет это исчерпание своим объектом. — См. *L'AS*, с. 129. Другими словами, это знание того факта, что причина устранена, то есть что кармы больше не существует, ибо нет питающих ее аффектов. — См. там же, примеч. 2.

45.3. Согласно Яшомитре, это — знание, которое возникает впервые (*prathamataḥ*) вместе с обретением (*grāpti*) уничтожения всех притоков аффективности, но, поскольку средний компонент сложного слова опущен (*madhya-pada-lopāt*), оно называется «знание уничтожения». — См. *SAKV*, с. 573.

45.4. В санскритском тексте *aśaikṣa*. Несколько иное определение приводится у Асанги: «Кто такой индивид “вне обучения” в чувственном мире? Это индивид, который, будучи рожденным в чувственном мире, обрел благородное качество (*āryadharma*) и больше не имеет никаких оков (*saṃyojana*)». — См. *L'AS*, с. 158.

45.5. В санскритском тексте здесь, по-видимому, ошибка переписчика рукописи: *paramārthakaraṇārthatvāt*; в комментарии Яшомитры: *parārtha-karaṇārthattvād arhan* — архат по причине способности работать на пользу другим. Предшествующее *ata eva sa* интерпретируется Яшомитрой как *svārtha-parisaṃāpteh* — по причине завершения собственной цели (или: цели для себя). — См. *SAKV*, с. 573.

45.6. Васубандху приводит в автокомментарии классическое определение архата: *sarvasaṃkāra-ujārhattvaccārhanṇi siddham*. Как можно видеть из этого определения, ключевое слово *arhant* (ср.-инд. *arahant*) образовано от глагольного корня *arh* — заслуживать, быть достойным. В этой связи интересно отметить, что в «Махавьютпатти» (Большом толковом словаре) «архат» передается на тибетский в этимологически ложной кальке «*dgra bcom pa*» — «победивший врага». — См. *Mhvp*, 5138. По-видимому, в данном случае составители и переводчики Словаря руководствовались популярным буддийским толкованием термина «архат» как «уничтоживший [своих] врагов» (*ari + han*), то есть аффекты.

45.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Из того факта, что Архата определяют как *Aśaikṣa*, следует, что семь других святых, четыре кандидата и три резидента, суть *śaikṣāḥ*». — *L'AKB*, VI, с. 230; см. также *SAKV*, с. 573.

45.8. В санскритском тексте *śikṣātraye*; см. комментарий 43.14.

45.9. В санскритском тексте *apaśikṣaṇāt*. Яшомитра говорит, что обычный человек (*prthagjana*) может утратить дисциплину Пратимокши (АКВ, IV. 16), внутреннее тепло (*uṣmagataparihāṇi*. — АКВ, VI. 17) и т. д. Благородный (*ārya*) может утратить некоторые дхармы, но он никогда не утрачивает то, что предписывается в трех дисциплинарных наставлениях (*śikṣāḥ*). — См. *SAKV*, с. 574.

45.10. В санскритском тексте здесь *dvirabhidhāna*.

45.11. В санскритском тексте *prakṛtistha*. Яшомитра поясняет: «... то есть в том состоянии, когда сознание не сконцентрировано (*asamāhitāvasthā*); это естественное

состояние (*prakṛti*) живых существ. В таком состоянии благородный совершает обход для сбора подаяний (*piṇḍapāta-cārādi-gatih*) и прочее». — SAKV, с. 574.

45.12. В санскритском тексте *āśayataḥ*. — См. также BHSД, с. 109.

45.13. В переводе китайской версии более эксплицитно: «Ввиду его намерения: как путешественник, который останавливается на минуту, все же не перестает быть путешественником. Или же потому, что обладание нравственностью, сосредоточением и мудростью (*prajñā*) остается при нем и тогда, когда он находится в обычном состоянии». — См. L'AK, VI, с. 231.

45.14. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Причинно-обусловленные (*saṃskṛta*) чистые (*anāśrava*) дхармы *śaikṣa*». — L'AK, VI, с. 230; в примечании ссылка на «Дхаммасангани», 1015.

45.15. В примечании к переводу Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что Нирвана, обретенная (*prāpta*) тем, кто находится в процессе религиозного обучения, не называется *śaikṣa*; таковыми являются только причинно-обусловленные дхармы. — См. L'AK, VI, с. 232, примеч. 1 со ссылкой на «Дхаммасангани», 1017.

45.16. В квадратных скобках мы приводим пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 574. В переводе Л. де ла Валле Пуссена оно идет как собственный текст Васубандху, но в примечании сказано: «[За исключением того случая, когда он *sakalabandhana*, обремененный всеми оковами. Кажется, лучше было бы перевести: “Потому что *Prthagjana* может быть наделен Нирваной”]». — См. L'AK, VI, с. 232, примеч. 2.

45.17. В санскритском тексте *nāmataḥ*; соответственно, *dravyataḥ* — реально.

45.18. В комментарии Яшомитры: «Первый претендент (*pratipannaka*) — тот, кто находится на пути видения». — SAKV, с. 574.

45.19. В комментарии Яшомитры: «У остальных претендентов — претендентов на плод возвращения еще один раз, невозвращения, архатства — отсутствует отличие от тех, кто пребывает с тремя плодами (*phalasthā*): нет отличия от тех, кто пребывает с плодом вступления в поток, возвращения еще один раз и невозвращения. Претендент на возвращение еще один раз и другие не отличаются от вступившего в поток и прочих, — таков смысл сказанного». — SAKV, с. 574.

В переводе китайской версии: «В действительности, три последних кандидата смешиваются с тремя первыми, пребывающими [с плодом] (*résidents*)». — L'AK, VI, с. 232.

45.20. В санскритском тексте, соответственно, *bhūyo-vītarāga*, тот, кто устранил шесть категорий аффектов, и *kāma-vītarāga*, тот, кто устранил девять категорий аффектов чувственного мира. — См. SAKV, с. 574.

45.21. Согласно Яшомитре, претендент на плод более высокого состояния отличается от того, кто пребывает с плодом (*phalasthā*) предшествующего состояния. — См. SAKV, с. 574.

45.22. См. АКВ, VI. 1 и наш перевод.

45.23. То есть средством преодоления; в санскритском тексте здесь следует читать *pratipakṣatvāt*.

45.24. В санскритском тексте *anuśayitatvāt* — «из-за прилипания». Подробнее см. АК, Т. 1, I.4, с. 194–195.

46.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «*Āgā*, который отрешен от первых восьми ступеней (чувственный мир, четыре *dhyānas*, три *ārūpyas*) посредством мирского пути, достигает “отделения”, “разъединения” (*visaṃyoga*) со страстями этих ступеней; другими словами, он обретает *prāpti*, обладание устранением посредством знания (*pratisaṃkhyānirodha*) этих страстей (II. 55a)». — L'AK, VI, с. 233. Соглас-

но Яшомитре, благородный, достигающий отрешенности с помощью мирского пути, — это, например, вступивший в поток, который практикует успокоение сознания (*śamatha-caritaḥ*). В этом случае дхарма обретения разъединения (*viśamyoga-prāpti*) может быть с притоком аффектов (*sāśrava*) или чистой (*anāśrava*). — См. SAKV, с. 575.

46.2. В тексте карики *tyakte kleśāsamanvayāt*.

46.3. В санскритском тексте здесь *saṃsaratī* — приводит в движение; ср. АКВ, VI. 61.

46.4. Яшомитра поясняет: «... а именно: путей мира не-форм при обладании слабыми (вялыми) психическими способностями». — SAKV, с. 575.

46.5. Реконструкция основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 575.

47.1. В тексте карики вместо *bhavāgrādha* ... следует читать *bhavāgrārdha*. — См. автокомментарий и SAKV, с. 575.

47.2. В санскритском тексте здесь следует читать *tasya*, что подтверждается также и комментарием Яшомитры: *asatyām api tasya pudgalasya*. ... — См. SAKV, с. 575.

47.3. В санскритском тексте *bhavāgrārdhaprakāravimukta*.

47.4. В квадратных скобках мы приводим комментарий Яшомитры для восстановления полноты контекста. У Л. де ла Валле Пуссена здесь: «... поскольку только сверхмирской путь, или *āgāya*, устраняет страсти *bhavāgra*». — L'AK, VI, с. 235.

47.5. То есть категориями аффектов, присущих «Вершине существования». — См. SAKV, с. 575. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Предположим, что этот святой, обостря свои способности при опоре на *dhyāna*, оставляет сверхмирское обретение разъединения с этими страстями *bhavāgra*: вы сами признаете, что он не наделен этими страстями». — L'AK, VI, с. 235.

47.6. «В качестве примера берется *Prthagjana*, так как *Āgāya* достиг мирского и сверхмирского *prāpti* разъединения с *Kāmadhātu*. Когда он рождается во второй дхьяне, исчезает первое [*prāpti*], но не второе». — L'AK, VI, с. 235, примеч. 1.

47.7. В санскритском тексте *ajñāpakaṁ*, букв.: не позволяющий узнать, не общающий. В примечании к переводу китайской версии у Л. де ла Валле Пуссена далее: «Сюань-цзан добавляет: “Поскольку говорится, что *Āgāya*, отрешаясь посредством двух путей от страстей восьми ступеней (*bhūmi*), которые устраняются с помощью *bhāvanā*, обретает два вида *prāpti* разъединением с этими страстями, то отсюда следует, что *Prthagjana*, использующий лишь загрязненный путь, обретает только загрязненное *prāpti*; отсюда же следует, что *Āgāya*, при том что только чистый путь позволяет отрешиться от страстей, которые устраняются посредством видения, и от страстей девятой ступени, которые устраняются посредством *bhāvanā*, обретает только чистое *prāpti* разъединением с этими страстями”. — L'AK, VI, с. 235, примеч. 2.

47.8. В тексте карики *sarvataḥ*; согласно Яшомитре, «от всех [ступеней]» означает: от той ступени, на которой находится благородная личность, от предшествующей (более низкой) ступени и от более высоких ступеней. — См. SAKV, с. 576.

В примечании к переводу карики Л. де ла Валле Пуссен рассматривает, в первом приближении, семантику уже встречавшегося ранее ключевого слова (термина) *anāgamya* (в нашем толковании «невхождение» [в фундаментальную дхьяну]): «*anāgamya*, VIII. 22a. — Основные (*maula* — корневые) сосредоточения, а именно — четыре сосредоточения мира форм, или четыре дхьяны, и четыре *āgūryas* име-

ют преддверие, или предвещающее сосредоточение, *sāmantaka*. Преддверие первой дхьяны называется *anāgaṃya*.

Чистое *anāgaṃya* — предвещающее сосредоточение, при котором аскет продуцирует мысль, путь, свободный от *āsravas*, *satkāyadr̥ṣṭi* и т.д. = чистый путь, порожденный в *anāgaṃya*.

Древняя Абхидхамма учит, что аскет устраняет *āsava* (страсти), то есть отрешается от всех ступеней, опираясь (то есть порождая *praṇā*, устраняющую страсти) на семь сосредоточений (4 *dhyānas*, 3 *āgūpyas*)...

Теория *anāgaṃya* и ее использование при “отрешении” (*vairāgya*) основывается на той идее, что аскет не может войти в дхьяну, не будучи свободным от страстей предыдущей ступени, и что он не может на этой самой предыдущей ступени избавиться от упомянутых страстей; отсюда и проистекает необходимость предвещающего (“граничного”) сосредоточения. — См. L’AK, VI, с. 235–236, примеч. 3.

47.9. В санскритском тексте *ābhavāgrāt*.

Примечание Л. де ла Валле Пуссена к переводу китайской версии: «Сюань-цзан объединяет карик 47 (с-d, две пады), 48 (d, одна пада) и присоединяет четвертую паду:

“Посредством чистого пути *anāgaṃya* — отрешение от всех ступеней; посредством других восьми — отрешение от этой и более высокой ступени; посредством нечистого пути — отрешение от предшествующей более низкой ступени” [*Bhāṣya* к последней паде, 14 b 1–3].

Бхашья [14b 3]: При опоре на *sāmantakas* — отрешение от более низких ступеней. Подобно тому как *ānantaryamārgas* опираются на *sāmantakas*, так и в случае с *vimuktimārgas*?

Из 48 а-с, присоединяя первую паду, он образует следующую карик.

Карика: *Sāmantakas* отрешаются от более низких ступеней; последний *vimuktimārga* трех возникает из *mūla* и из *sāmantaka*; для более высоких ступеней — только из *mūla*.

Бхашья: Существуют восемь *sāmantakas*, которые могут служить точкой опоры для пути. Существуют девять ступеней, от которых следует отрешиться. Три первых *sāmantakas* отрешаются от трех ступеней, которые являются, соответственно, более низкими по отношению к ним (то есть три первых *sāmantakas* служат точкой опоры для пути, который отрешается от трех ступеней...). Аскет, перед тем как реализовать девятый *vimuktimārga*, либо входит в *mūla dhyāna*, либо остается в *sāmantaka*.

Пять высших *sāmantakas* отрешаются от ступеней, соответственно, более низких по отношению к ним. Перед реализацией девятого *vimuktimārga* аскет с необходимостью входит в *mūla dhyāna* и не остается в *sāmantakas*, поскольку, тогда как для этих пяти *sāmantakas* как *mūla*, так и *sāmantaka* равным образом включают *upekṣendriya* (психическую способность невозмутимости. — *Примеч. пер.*), *mūla* и *sāmantaka* включают *vedanendriya* (способность чувствования. — *Примеч. пер.*), различную в трех первых дхьянах. Некоторые аскеты не способны войти в *mūla* [*dhyāna*], поскольку трансформация *vedanendriya* трудна. [В нее входят безусловным образом только в том случае, когда обладают способностью такой трансформации], поскольку в момент отрешения (*vairāgya*. — *Примеч. пер.*) присутствует радость. [Поэтому при девятом *vimuktimārga* переходят, когда это возможно, от *sāmantaka* (*upekṣendriya*) к *mūla* (*sukhendriya*, *saumanasyendriya*)]». — См. L’AK, VI, с. 236, примеч. 1.

47.10. В санскритском тексте *sāmantakādbhavanti*.

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен напоминает, что отрешение (vaigāya) от ступени существования, то есть устранение девяти категорий (сильная–сильная и т. д.) страстей Kāmadhātu, первой дхьяны и т. д., включает девять пар путей: пути устранения (prahāṇamārga или ānantaryamārga) и пути освобождения (vimuktimārga). Аскет, который отрешается от Kāmadhātu, медитируя в состоянии сосредоточения, называемом anāgaṃya, продуцирует восемь первых путей устранения и восемь первых путей освобождения; при этом он продуцирует также и девятый путь устранения. Задается вопрос: остается ли он, для того чтобы создать девятый путь освобождения, в состоянии anāgaṃya или же переходит в первую дхьяну? Тот же вопрос для других sāmāntakas и «опорного» (mūla) сосредоточения, которому они предшествуют. — См. L'AK, VI, с. 237, примеч. 1.

48.1. В санскритском тексте uparattibhūmayāḥ. Подробнее о ключевом слове (термине) uparatti см. АК, Т. I, с. 189 и 161–163. В общем виде существование как рождение на соответствующей степени психокосма (uparatti-bhava) рассматривалось Васубандху в 3-м разделе «Абхидхармакоши» «Учение о мире». — См. ЭА, III, с. 86 и 140–141.

48.2. В санскритском тексте tribhūmijaya.

48.3. В санскритском тексте здесь sāmāntaka, то есть в данном случае Васубандху не специфицирует граничное сосредоточение и сосредоточение невхождения (anāgaṃya) в базовую дхьяну.

48.4. В санскритском тексте upakṣendriya. Как поясняет Яшомитра, при достижении сосредоточенного самопогружения сознания (samāpatti) в четвертой дхьяне и на последующих ступенях возникающее ощущение (чувствование) невозмутимости — такое же (tulya), что и на предваряющих их ступенях сосредоточения сознания. — См. SAKV, с. 576.

48.5. В санскритском тексте duṣkaratvāt. Согласно комментарию Яшомитры, каждое предваряющее (граничное) сосредоточение включает индрию невозмутимости, три первые дхьяны включают индрии блаженства и удовлетворения (АКВ, VIII. 7), поэтому для того чтобы перейти от предваряющего сосредоточения к базовому (mūla), йогин должен трансформировать тип своего чувствования. — См. SAKV, с. 576.

48.6. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «На ступенях первых dhyānas два ощущения (чувствования) различаются; аскеты со слабыми способностями не способны стать на девятый vimuktimārga (путь освобождения. — *Примеч. пер.*), то есть войти в базовое сосредоточение, так как трансформация чувства трудна. Поэтому девятый vimuktimārga отрешенности (vaigāya) от трех первых ступеней возникает из предварительного сосредоточения, когда аскет не способен трансформировать свое чувство; когда он способен это сделать, последний vimuktimārga возникает (рождается) из базовой дхьяны». — L'AK, VI, с. 237–238 и примеч. 2, с. 238.

48.7. См. АКВ, VI. 47 и наш перевод.

48.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы видели, что аскет может отрешиться от всех ступеней посредством чистых путей, практикуемых в anāgaṃya. Однако не сказано, что эта же способность принадлежит чистым путям, практикуемым на других ступенях, нежели anāgaṃya». — L'AK, VI, с. 238.

48.9. В примечании к переводу карики Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Невозможно продуцировать чистый путь при сосредоточении в четвертой āgūra, или bhavāgra; для того чтобы освободиться от страстей, свойственных этой ступени, ас-

кет должен пользоваться чистым путем. Следовательно, он использует чистый путь, практиковавшийся в третьей āgrya». — L'AK, VI, с. 238, примеч. 3.

48.10. В санскритском тексте *satyākārapravṛttaḥ*. Подробнее см. АКВ, VII. 13, где Васубандху детально рассматривает шестнадцать аспектов Благородных истин, и наш комментарий 44.6 (применительно к последующему знанию о страдании и возникновении страдания).

49.1. В санскритском тексте *ākāra*, внешний знак, символ. В «Словаре буддийского гибридного санскрита» Ф. Эджертон зафиксирована глагольная форма *ākārayati* — сообщает (делает известным) посредством жеста или знака. — См. BHSD, с. 86. Л. де ла Валле Пуссен передает это ключевое слово как *akāra*, аспект. — L'AK, VI, с. 239.

49.2. В санскритском тексте *audārika* (от *udāra* + *ika*), грубый, телесный, материальный; в некоторых случаях — огромный. — См. BHSD, с. 161.

49.3. В санскритском тексте здесь *ākārayanti sambhavataḥ*. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Пути освобождения могут видеть более высокую ступень, или более высокое место (*sthāna*), как покой (*śāntataḥ*)... и т. д.». — См. L'AK, VI, с. 239. В примечании (к слову *sambhavataḥ* — *peuvent* в корпусе перевода) он пишет: «Когда более низкую ступень [существования] видят как “грубую”, то более высокую ступень видят как “покой”, и т. д. Согласно другому объяснению, более высокую ступень видят в одном из трех аспектов — “покоя” и т. д. и вовсе не обязательно в трех аспектах [сразу]. — Здесь мы имеем три аспекта Нирваны, VII. 13а». — См. L'AK, VI, с. 239, примеч. 3 (по-видимому, пересказ комментария Яшомитры, ср. наш комментарий 49.5).

49.4. В санскритском тексте *śāntataḥ praṇītaḥ niḥsaraṇataśca*. См. также АКВ, VII. 13, где Васубандху рассматривает эти три аспекта в контексте Истины прекращения страдания: 1) собственно *nirodha*, разрушение ввиду устранения (*kṣaya*) групп элементов; 2) *śānta*, покой ввиду угасания трех огней (*gāga, dveṣa, moha*); 3) *praṇīta*, возвышенное, превосходное ввиду абсолютного отсутствия страдания (*upadrava=duḥkha*); 4) *niḥsaraṇa*, «спасение», выход из круговорота бытия ввиду абсолютного разъединения с любой причиной страдания. — См. АКВ, VII. 12, с. 400.

49.5. В комментарии Яшомитры: «Если [благородные] видят более низкую сферу как грубую (*audārikataḥ*), то более высокую сферу, напротив, они видят как полный покой (*śāntataḥ*)». — SAKV, с. 576.

49.6. В санскритском тексте *mahādauṣṭhulya*. Согласно Яшомитре, порочность (большую греховность) следует понимать как бессилие (*akarmaṇyatā*) тела и мысли, как то, что способствует развертыванию аффектов. — См. SAKV, с. 576.

49.7. В санскритском тексте *bhittyanīḥsaraṇavat*. В индийской поэзии слово *bhitti(ka)*, стена, часто употребляется в метафорическом значении разлуки, разъединения.

49.8. В санскритском тексте *gatamānuṣaṅgikam* (от *anusaṅj* — примыкать, прилегать).

50.1. В санскритском тексте *akopyadharman*, см. также АКВ, VI. 56. Согласно Дхармаптри, архат называется неколебимым в том случае, когда он, обладая высокими (букв.: острыми) способностями и неуклонной энергией (рвением), впервые достигает состояния неколебимости, то есть знания, что аффекты больше никогда не возникнут (*anutrādañjāna*). — См. Ahr, с. 79. В буддийской персонологии, то есть типологии благородных личностей (*āryapudgala*), — это высший тип архата.

50.2. В санскритском тексте *kṣayañjāna*; см. комментарий 45.2.

50.3. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... рождается сознание будущего непорождения грехов или āsraṇas». — L'AK, VI, с. 240.

50.4. В карике здесь aśaikṣī vā drṣṭi. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «взгляд Aśaikṣas» и поясняет в примечании: «Drṣṭi Aśaikṣas: видеть вещи (?) как они есть в действительности, истинно познавать общие свойства (sāmānyalakṣaṇa) дхарм — непостоянство и т. д.». — См. L'AK, VI, с. 240, примеч. 2.

50.5. В санскритском тексте pariḥāṇisaṃbhavāt. Буквально pariḥāṇi означает потеря, утрата, деградация. Д. С. Рюегг трактует это ключевое слово как попятное движение, отступление, отход (см. Ruegg, 1969, с. 458) или как вырождение, упадок (déchéance). — См. там же, с. 461, а также BHSD, с. 332. Во всех случаях терминологического употребления слова pariḥāṇi (pariḥāṇa) мы предпочитаем передавать его как утрату [своего статуса] или как отпадение [от плода религиозной практики]. Подробнее см. АКВ, VI, 56.

50.6. В санскритском тексте samyagdrṣṭi. У Л. де ла Валле Пуссена: «Сюань-цзан [переводит]: Aśaikṣī samyagdrṣṭi возникает у “неколебимого”, хотя формально о нем и не говорится, так как им обладают все архаты». — См. L'AK, VI, с. 240, примеч. 4.

50.7. В санскритском тексте śrāmaṇya, монашество; как прилагательное — монашеский. — См. BHSD, с. 535.

51.1. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Посредством этого пути, посредством śrāmaṇya становятся шрамано́й, то есть человеком, который успокаивает или устраняет (śamayati) страсти («Дхаммапада», 265)». — L'AK, VI, с. 241.

51.2. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, цитата из «Мадхьяма-агамы» (48.1).

51.3. В тексте карики saṃskṛtāsaṃskṛtaṃ phalam. В трактовке Сюань-цзана: «Эти плоды имеют своей сущностью vimuktimārgas (причинно-обусловленные пути освобождения) и pratisaṃkhyānirodha (прекращение потока дхарм посредством знания)». — См. L'AK, VI, с. 241, примеч. 3.

51.4. В версии Парамартхи перечисляются четыре плода — плод вступления в поток, плод возвращения еще один раз и т. д. — и цитируется соответствующая сутра. — См. L'AK, VI, с. 241, примеч. 4.

51.5. В тексте карики muktimārgāḥ saha kṣayaḥ.

51.6. Рахула Санкритьяна поясняет, что здесь имеются в виду девять bhūmi, то есть ступеней, или сфер, существования: чувственный мир, четыре дхьяны (соответствующие миру форм) и четыре ступени самопогружения сознания (samāpatti) мира не-форм. — См. АК, с. 180.

51.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Есть восемь ānantaryamārgas, сопровождаемые восемью vimuktimārgas, для оставления страстей, которые должны быть устранены посредством darśana (= 16 моментов abhisamaya, VI, 27a). Есть 81 ānantaryamārgas для оставления страстей, которые должны быть устранены посредством bhāvanā, а именно — девять путей, посредством которых устраняются девять категорий страстей каждой из девяти ступеней (Kāmadhātu... bhavāgra), а также столько же vimuktimārgas». — L'AK, VI, с. 242.

51.8. В санскритском тексте niṣyanda. О естественно вытекающем следствии как плоде универсальной и однородной причин см. АК, Т. I, 2.56, с. 522.

51.9. В санскритском тексте riṇṇasakāra. Подробнее см. АК, Т. I, 2.56, с. 522–523.

51.10. В санскритском тексте asaṃskṛtāni, то есть причинно-необусловленные.

51.11. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Оставление, или pratisaṃkhyānirodha, 89 категорий страстей есть причинно-необусловленный плод śrāmaṇya, будучи riṇṇasakāraphala монашеского образа жизни (II.55d)»; далее в примеча-

нии: «*puruṣakāraphala* есть то, что порождает (*jāyate*), а также то, что достигается (*prāpyate*) специфической силой дхармы: путь освобождения возникает из *śrāmaṇya*, — оставление, или *pratisaṃkhyānirodha*, достигается благодаря силе *śrāmaṇya*». — L'AK, VI, с. 242 и примеч. 1. Здесь Л. де ла Валле Пуссен полностью основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 577.

51.12. В санскритском тексте *urasaṃkhyāna*, обычное лексическое значение — прибавление, сложение (в математике).

52.1. В санскритском тексте здесь часто употребляемый Васубандху адverb *kila*. Подробнее см. АК, Т. I, 1.3, с. 257, комментарий 3.7.

52.2. В тексте карики *kṣaya saṃkalanam*.

53.1. Рахула Санкритьяяна толкует в данном случае *phala* как *anūya-mārga-lābhaḥ* (АК, с. 180), основываясь, по-видимому, на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 577.

53.2. В санскритском тексте *ekarṅgāptilābhāt*. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «... обретение одного единого обладания (*grāṇṭi*) устранением в его всецелости» и в примечании передает общий смысл комментария Яшомитры: «Когда аскет получает плод *śrotaāraṇṇa*, [имеет место] обретение [дхармы] общего устранения страстей, оставляемых посредством видения Истин (*darśanaheyaśleṣa*), обретение, свойственное только пути медитации (*ekabhāvanāmārga*), — то, что происходит в шестнадцатый момент. Когда аскет получает плод *Sakṛdāgāmin*, имеет место обретение общего устранения *darśanaheya*s и устранения первых шести категорий страстей, оставляемых посредством медитации, обретение, свойственное пути, который есть не что иное, как плод *Sakṛdāgāmin*, и т. д.». — См. L'AK, VI, с. 234, примеч. 1 и комментарий Яшомитры. — SAKV, с. 577.

53.3. См. наш комментарий 26.14 и АКВ, VII, 3.

53.4. В санскритском тексте *kāraṇāṇi*. У Л. де ла Валле Пуссена: «Эти пять свойств присутствуют в каждом из четырех плодов». — См. L'AK, VI, с. 243.

53.5. То есть плод возвращающегося еще один раз (*sakṛdāgāmiṇiṣṭhā*) и плод невозвращающегося (*anāgāmiṣṭhā*). — См. SAKV, с. 578.

53.6. Далее Л. де ла Валле Пуссен приводит краткое изложение комментария Яшомитры: «Когда обычный человек (*pṛthagjana*), опутанный всеми оковами (*sakalabandha*), вступает на путь видения Истин и становится *śrotaāraṇṇa* благодаря оставлению страстей, которые устраняются посредством этого пути, он может в дальнейшем либо избавиться от первых шести категорий страстей *Kāma-dhātū* с помощью пути медитации над Истинами (чистый путь), — тогда он обретает плод *Sakṛdāgāmin* посредством чистого, или сверхмирского, пути, — либо он может устранить эти же самые шесть категорий страстей посредством мирского пути медитации (как он описан в АКВ, VI, 49с), — тогда он обретает тот же самый плод посредством мирского пути.

Но обычный человек может избавиться от этих шести категорий страстей с помощью мирского пути еще до того, как вступит на путь видения; когда он обретает этот путь, то получает плод *Sakṛdāgāmin*. Плод является результатом мирского пути». — См. L'AK, VI, с. 243, примеч. 2.

53.7. В тексте карики здесь *miśratva*.

53.8. В санскритском тексте *pradhāna*; в буддийском гибридном санскрите Ф. Эджертон фиксирует два значения этого слова (помимо избавления, оставления): 1) усиление, энергичность; 2) = *pradhāna* — главное; в конце *bahuvrīhi* — в основном состоящий из ..., характеризуемый. — См. BHSD, с. 390.

53.9. В санскритском тексте ekaviṣaṃyoga. В переводе китайской версии: «...единое обладание отвержением (оставлением) в целом: с одной стороны, страстей, оставленных посредством видения, с другой — страстей, оставленных посредством мирского пути созерцания». — См. L'AK, VI, с. 244.

53.10. См. также АКВ, VI. 35 и наш перевод. Трое оков — ложное воззрение относительно реальности личности (satkāyadr̥ṣṭi), привязанность к ложной практике обетов и ритуалов (śīlavrataparāmarśa), сомнение (vicikitsā). Как напоминает в своем комментарии Яшомитра, избавление от этих оков достигается посредством пути видения. — SAKV, с. 578.

53.11. В санскритском тексте avaraabhāgīya; подробно об оковах, привязывающих к низким состояниям, см. АКВ, V. 43 и наш перевод. Здесь к трем перечисленным выше оковам добавляются страсть к чувственным объектам (kāmacchanda) и злоба (vyāpāda).

53.12. В переводе китайской версии далее: «... как это следует из того факта, что благодаря такому чистому обладанию Sakṛdāgāmin и Anāgāmin не могут умереть в случае утраты своего статуса (parihīna): они могут утратить свой статус, но перед смертью обретают его вновь (VI.60)». — См. L'AK, VI, с. 244.

54.1. В тексте карики brāhmaṇyaṃ brahmacakraṃ sa tadeva. О лексике «Упанишад», кардинально переосмысленной в соответствии с буддийской семантикой, подробно см. Bhattacharya, 1973, с. 79–94.

Как поясняет Яшомитра, брахманья (brāhmaṇya) есть чистый, то есть не подверженный притоку аффектов путь (anāsrava mārga). — См. SAKV, с. 578 (ср. «Дхаммапада», 388).

54.2. О канонических источниках, в которых слово «брахма» употребляется в связи с Буддой, см. L'AK, VI, с. 245, примеч. 2.

54.3. В санскритском тексте tena pravartitavāt. Эта брахманская чакра и есть Колесо Дхармы (dharmacakra), то есть Учение Будды. — См. SAKV, с. 578.

54.4. В санскритском тексте saṅkramaṇāt.

54.5. В тексте карики āṣugatvādyarādibhiḥ. Спица — ага; ср. АКВ, III. 96, где приводится описание драгоценной чакры с тысячей спиц-лучей, появление которой есть свидетельство легитимности Чакравартина (Вселенского правителя). — См. ЭА, III. с. 189–190.

54.6. В комментарии Яшомитры: «“Ввиду быстроты движения” и т. д. [в карике]. Путь здесь уподоблен драгоценному колесу. Подобно тому как оно движется с большой скоростью, так и путь видения также [обеспечивает] быстроту движения благодаря пятнадцати моментам сознания (citta-kṣaṇa), в течение которых происходит постижение (abhisamaya) [Благородных] истин. “Ввиду оставления... и передвижения”. Подобно тому как [колесо] оставляет одно место и перемещается на другое, так и [благородный] оставляет беспрепятственный путь и вступает на путь освобождения. Либо же это [происходит] вследствие оставления одной Истины и перехода к следующей. “Ввиду завоевания (покорения) еще не завоеванного и полного освоения завоеванного”. Подобно тому как [царь] подчиняет себе непокоренные деревни, села и т. д. (grāma-nigamādīni) и укрепляется в покоренных, так и [благородный] подчиняет себе (jayati) с помощью беспрепятственного пути ложные воззрения относительно личности (satkāyadr̥ṣṭi) и прочие аффекты вследствие их отсечения (tat-prātiśchedāt), а с помощью пути освобождения укрепляется в подчинении их себе вследствие возникновения [дхармы] обладания разъединением с аффектами (viṣaṃyoga). “Ввиду подъема и спуска”. Подобно тому как [колесо] то поднимается [на возвышен-

ность], то катится вниз, так и [благородный] — по причине актуализации вновь и вновь то беспрепятственного пути, то пути освобождения... либо же потому, что он последовательно переходит от объектов чувственного мира к объектам мира форм и мира не-форм». — SAKV, с. 578–579.

Л. де ла Валле Пуссен частично вводит комментарий Яшомитры в корпус своего перевода. — См. L'AK, VI, с. 245–246.

54.7. В санскритском тексте, соответственно, ага — спица, *nābhi* — ступица, *pe-mi* — обод.

54.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «На чем основана доктрина, что колесо Закона есть путь видения Истин? — На “Агаме”, которая говорит, что в момент, когда у Каундиньи возникает этот путь видения, [божества] провозглашают, что колесо Закона приведено в движение». — L'AK, VI, с. 246. В примечании он приводит выдержку из Сангхабхадры: «Божества не говорят, что “колесо Закона приведено в движение” под древом Бодхи; [это произошло] в Бенаресе. Поэтому приведение в движение есть проникновение в другое. — Некоторые говорят, что само наставление (Бенаресская проповедь) есть колесо Закона; однако само учение (наставление) есть лишь средство, а не действительное колесо». — Там же, примеч. 2.

54.9. В санскритском тексте здесь *udapādi* (аорист, 3 л., ед. ч.), возникло. — См. также BHSD, с. 128.

54.10. В санскритском тексте *vidyā* — знание; магическое видение.

54.11. В комментарии Яшомитры: «Чистая (*anāsrava*) мудрость называется зрение (*cakṣu* — букв.: глаз), поскольку воспринимает объект непосредственно (*pratyakṣārthatvāt*); знание (*jñāna*), поскольку лишено сомнения; ведение, поскольку имеет своим объектом истинную реальность (*bhūtārthatvāt*); разумение ввиду полной очищенности — этимологически (*niruktaḥ*) буддхи есть очищенный разум (*viśuddhā dhīr buddhi*).

С другой стороны, для “внешних” (*bāhyakāḥ*) видение Истин [страдания и других] не является средством противодействия (*apratipakṣa*) дурным воззрениям (*kudṛṣṭi*), сомнению и неведению; оно загрязнено [аффектами] (*sāsravam*). Чтобы отличить от него [истинное видение], употребляются такие слова, как зрение и т. д.». — SAKV, с. 580–581.

В примечании к переводу Л. де ла Валле Пуссен говорит: «Согласно “Вибхаше”, глаз есть *dharmajñānakṣānti* (принятие дхармического знания); знание есть *dharmajñāna* (дхармическое знание); ведение (*vidyā*) есть *anvayaṣānti* (последующее принятие); разумение (*buddhi*) есть *anvaya-jñāna* (последующее знание). Другие теории излагаются в АКВ, VII. 7». — См. L'AK, VI, с. 247, примеч. 4.

54.12. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... а не о двенадцати поворотах и сорока восьми аспектах [Благородных истин]». — L'AK, VI, с. 247.

54.13. В санскритском тексте *dvayasthāna saptaasthānakauśala*. В комментарии Яшомитры: «Каковы парные категории? — Глаз и цвет/форма... манас и дхармы». — SAKV, с. 581.

54.14. «... но только один поворот и четыре аспекта». — SAKV, с. 581.

54.15. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Поэтому следует понимать, что колесо Дхармы и есть эта самая проповедь, Бенаресская проповедь, которая “приводит в движение” колесо Закона, включающее три поворота и двенадцать аспектов: три поворота — потому что она три раза поворачивает Истины; двенадцать аспектов — потому что она рассматривает каждую Истину в трех ее аспектах». — L'AK, VI, с. 248.

В примечании: «[три поворота]: а) вот страдание, возникновение, разрушение, путь; б) это должно быть понято и т. д.; в) это понято, оставлено, достигнуто, осуществлено. Рассмотрение Истин в трех аспектах (*tridhākaṇa*): а) природа истин (*satyasvarūpa*); б) уяснение того, что должно быть сделано; в) реализация уясненного». — См. L'AK, VI, с. 248, примеч. 2–3.

54.16. В санскритском тексте, соответственно, *parijñeyaṃ, praheyaṃ, sāksātkartavyaṃ, bhāvayitavyaṃ*.

54.17. В санскритском тексте, соответственно, *parijñātaṃ, prahīṇaṃ, sāksātkṛtaṃ, bhāvitam*.

54.18. В санскритском тексте *arthaājñāpanāt*. В примечании к своему переводу Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент 7 главы «Абхисама-аланкара-алоки», полностью основывающийся на АКВ. — См. L'AK, VI, с. 248, примеч. 4.

54.19. Яшомитра поясняет, что под Благородными путями имеются в виду путь видения (*darśanamārga*), путь практики сосредоточения на увиденном (*bhāvanāmārga*) и путь, на котором больше нечему учиться (*aśaikṣīmārga*). — См. SAKV, с. 582.

54.20. В комментарии Яшомитры: *vineya-jana-saṃtāne*. — См. SAKV, с. 582.

54.21. Яшомитра отмечает, что префикс *rga* (в слове *pravartita*) обозначает начало действия (*ādi-karmaṇi*). — SAKV, с. 582.

55.1. Далее в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Мы понимаем: живыми существами, рожденными в *Kāmadhātu*». — L'AK, VI, с. 249.

55.2. В санскритском тексте *tāvadaṅvītarāgaṇapṛatyāt*.

55.3. В санскритском тексте *ūrdhvamaprāpti*, букв.: выше — недостижение.

55.4. «Эта личность отрешена от *Kāmadhātu* посредством мирского пути; таков, например, Брахма; она должна будет практиковать путь видения, чтобы достичь плод анагамина. Для Благородного (*ārya*) сам факт, что он рождается в *Rūpadhātu*, доказывает, что он уже анагамин». — L'AK, VI, с. 250, примеч. 2.

55.5. Согласно комментарию Яшомитры, в мирах не-форм (*āgūrya*) возможно просветление шравиков (тех, кто слушает Учение), но там не бывает просветления для самосущих (*svayaṃbhu*), то есть для будд и пратьекабудд. Между тем, шравика обретает интуитивное постижение Истин (*abhisamaya*) только благодаря наставлению других [благородных личностей]. — См. SAKV, с. 582.

55.6. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры, который ссылается здесь на карикю 21 восьмого раздела «Абхидхармакоши»: «Благие сферы мира не-форм на базовых ступенях [созерцания] (*maulāḥ*) не могут иметь своим объектом более низкую сферу». — См. SAKV, с. 582.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Потому что *darśanamārga* относится к *Kāmadhātu*»; в примечании он говорит, что в соответствии с принципом, изложенным в АКВ, VIII. 21, в *Ārūpyadhātu* путь видения не существует. — См. L'AK, VI, с. 250 и примеч. 4.

55.7. В тексте карики *asaṃvegādiha vidhā tatra niṣṭheti cāgamāt*. В буддийском гибридном санскрите *saṃvega* употребляется в обычном лексическом значении волнения, расстройства; ср. *saṃvejaniya*, to be shuddered at, зафиксированное у Ф. Эджертсона. — BHSD, с. 541. Л. де ла Валле Пуссен, руководствуясь, по-видимому, тибетской калькой, передает *saṃvega* как отвращение, страх, ужас. — L'AK, VI, с. 250.

Мы переводим *saṃvega* словом беспокойство, основываясь на автокомментарии Васубандху: *duḥkhavedanābhāvāt na saṃvijante*, не испытывают беспокойства (волнения) ввиду отсутствия чувства страдания.

55.8. В санскритском тексте na sa vinā saṅgena (от $\sqrt{\text{saṅ}}$).

55.9. В санскритском тексте здесь āgamaḥ, то есть в одном из собраний Сутра-питаки.

55.10. См. АКВ, VI. 50 и наш перевод.

56.1. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет источники как «Мадхъяма» (30.4) и «Самьюкта» (33.10). — См. также Ahr, (114), с. 78–79, где перечислены шесть типов архатов.

56.2. В санскритском тексте pariḥāṇadharmān. Согласно определению Дхармашри, «... когда он отпадает [от обретенного статуса], когда он со слабым знанием и слабой энергией [в преследовании цели] характеризуется свойством отпадения, он получает наименование “тот, кто отпадает”». — См. Ahr, (114), с. 78–79.

Несколько иное определение этого типа архата приводится в «Абхидхармасамуччае» Асанги: «Кто такой архат, который [характеризуется] свойством утраты или отпадения [от статуса]? — Это личность (pudgala), которая по своей природе обладает слабыми способностями, с рассеянным (vikṣipta) или нерассеянным [сознанием], размышляющая или нет, выпадает из состояния блаженства (sukhavihāra) в этой жизни (dṛṣṭadharmā)». — См. L'AS, с. 157.

Согласно Яшомитре, архат этого типа может отпасть от плода своей религиозной практики, но не выпадает из своего семейства (gotra), ибо его семейство (готра) является естественным (akṛtrimatvāt). — См. SAKV, с. 585.

56.3. В санскритском тексте cetanādharmān. Согласно определению Дхармашри, «потому что он со слабым знанием и слабой энергией снова и снова испытывает отвращение к своему телу и потому, что, не будучи привязан к своему телу, мечтает о его разрушении, он называется “желающим [положить конец своему существованию]”». — См. Ahr, (114), с. 79.

Определение Асанги значительно отличается: «Кто такой архат, характеризующийся волевым импульсом cetanā? — Это личность, которая, обладая по своей природе слабыми способностями, с рассеянным [сознанием] или нет, утрачивает состояние блаженства в этой жизни, если испытывает побуждение к этому; однако она не утрачивает его, если не испытывает побуждения к этому». — См. L'AS, с. 157.

56.4. В санскритском тексте anuraṣaṇādharmān. Согласно определению Дхармашри, «потому что он со слабым знанием, но большой энергией в преследовании цели постоянно контролирует свои мысли благодаря силе энергии, он называется “сдерживающим [свои мысли]”». — См. Ahr, (114), с. 79.

Другое определение у Асанги: «Кто такой архат, обладающий охранительной природой? — Это личность, которая, имея слабые способности, выпадает из состояния счастливого пребывания в этой жизни в случае рассеяния сознания, и не выпадает, если сознание не рассеивается». — См. L'AS, с. 157.

56.5. В санскритском тексте sthitākampya (букв.: устойчивый и непоколебимый). Согласно Дхармашри, «потому что со средним знанием и такой же энергией он не уменьшает и не увеличивает [свою ревностность], но остается на среднем пути всегда в ровном состоянии, он называется “пребывающим в устойчивости”». — См. Ahr, (114), с. 79.

У Асанги: «Кто такой архат, который [всегда] стабилен и непоколебим? — Это личность, которая, обладая по своей природе слабыми способностями, с рассеянным [сознанием] или нерассеянным, не утрачивает свое состояние счастливого пребывания в этой жизни и не развивает свои способности». — См. L'AS, с. 157.

56.6. В санскритском тексте prativedhanābhavya. У Дхармашри: «Поскольку он

обладает малой степенью остроты [постижения?], но большой энергией в достижении цели, то безусловно достигнет состояния неколебимости; поэтому он называется “способным к проникновению”. — См. Ahr, (114), с. 79. Согласно определению Асанги: «Кто такой архат, обладающий свойством проникновения (prativedhanādharmān)? — Это личность, которая, имея слабые способности, с рассеянным или нерассеянным [сознанием], утрачивает свое состояние счастливого пребывания в этой жизни, но развивает свои способности». — См. L'AS, с. 158.

56.7. В санскритском тексте акорыадхарман. У Дхармашри: «Поскольку он с острым знанием и большой энергией в преследовании цели впервые достигает состояния неколебимости, то получает наименование “неколебимого”». — См. Ahr, (114), с. 79. Согласно определению Асанги: «Кто такой архат, обладающий свойством неколебимости? — Это личность, которая, имея по своей природе острые способности (tīkṣṇendriyaprakṛtika), с рассеянным (vikṣipta) [сознанием] или нет, не выпадает из состояния счастливого пребывания (sukhavihāra) в этой жизни (dṛṣṭadharmā)». — См. L'AS, с. 158.

56.8. В тексте карики śraddhādhimuktijāḥ. Подробно о «преданном (или: укорененном в) вере» см. наш комментарий 31.5.

56.9. В санскритском тексте sāmāyikī, временной период (от samaya — время; возможность, обстоятельство). У Ф. Эджертонa samaya-vimukta, released temporarily, occasionally, from time to time (противоположность asamaya-vimukta). Существуют восемь состояний «временного освобождения» — четыре дхьяны мира форм и четыре самопогружения сознания (samāpatti) мира не-форм. — См. BHSD, с. 565.

56.10. В санскритском тексте kānta. Яшомитра говорит в комментарии: «То, что в обыденной жизни (loke) считается дорогим, желанным (kānta), нуждается в постоянной защите (anurakṣya). Об этом рассказывается также и в сутре...». — См. SAKV, с. 583.

56.11. В санскритском тексте samayavimuktāḥ, освобожденные на время; другое толкование: освобожденные соответственно обстоятельствам.

Как говорит Дхармашри, пять типов архатов, укорененные в вере, то есть характеризующиеся религиозным темпераментом, обладают двумя видами знания: знанием уничтожения аффектов (kṣayajñāna) и истинным воззрением тех, кто более не нуждается в обучении (aśaikṣī samyagdrṣṭi). Затем он добавляет: «Следует знать, что все они освобожденные на время; тот, кто освобожден на время, ищет соответствующей возможности (обстоятельств): он не может постоянно практиковать благо вне зависимости от условий, как ему этого бы хотелось». — См. Ahr, (114), с. 79. Другими словами, его освобождение зависит от определенных обстоятельств: места, времени, окружения, изложения Учения, одежды и пищи и т. д. — См. Ahr, с. 236.

Таким образом, любой из первых пяти типов архатов, укорененный в вере (śraddhādhimukta), достигает лишь временного освобождения (samayavimukta) и в любой момент может утратить свой высочайший статус. В этом смысле, к какому бы из первых пяти типов он ни относился, он характеризуется свойством отпадения (parihāṇadharmān). — См. также Guenter, 1957, с. 350–352.

56.12. Яшомитра приводит в комментарии полную форму обеих композит: ghr̥taghaṭa = ghr̥tapurṇo ghaṭaḥ; соответственно, samayavimukta = samayāpekṣaś ca vimuktaḥ. — См. SAKV, с. 583.

56.13. В санскритском тексте здесь urakaḡaḡa; согласно трактовке Ф. Эджертонa, синоним bhoga. — См. BHSD, с. 133. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «обладание определенным количеством материальных благ». — См. L'AK, с. 252.

56.14. В тексте карики akopyākopyadharmanah.

57.1. В тексте карики asamayavimukta, то есть освобожденный безотносительно ко времени или обстоятельствам. Другие трактовки: освобожденный окончательно, безусловно, абсолютно. — См. BHSD, с. 83.

57.2. В санскритском тексте samādhisaṃmukhībhāvāt.

57.3. В санскритском тексте, соответственно, kālāntaravimuktitaḥ и atyanta-vimuktitaḥ; подробнее см. SAKV, с. 583.

57.4. Наша реконструкция основана на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, 583.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Или же samaya означает “время”: пять первых Архатов способны выпасть из [состояния] освобождения (vimukti), потому что они освобожденные-на-время (kālāntara) и, следовательно, samaya-vimukta; шестой Архат не подвержен выпадению из [состояния] освобождения, поэтому он освобожденный окончательно (atyantavimukta) и, следовательно, asamayavimukta». — L'AK, VI, с. 252.

57.5. В санскритском тексте dṛṣṭiprāptapūrvaka. Об обретшем истинные воззрения (dṛṣṭiprāpta) при следовании путем Дхармы (dharmānūsārin) см. АКВ, VI. 31 и наш комментарий 31.6.

Г. Гюнтер отмечает, что тот, кто «следует доктрине» (dharmānūsārin в трактовке Гюнтера. — *Примеч. пер.*), благодаря используемому аналитическому методу обретает определенный взгляд на реальность и становится dṛṣṭiprāpta, о котором можно сказать, что он относится к интеллектуальному типу (в противоположность религиозному типу человека). Подробнее см. Guenther, 1957, с. 351–352.

57.6. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен дает краткий пересказ соответствующего комментария Яшомитры (SAKV, с. 583–584): «Что следует понимать под gotra, семьей? 1) Готра — это корни благого (kuśalamūla): некоторые имеют эти корни, будучи pariḥāṇadharman (архат, способный утратить свой статус. — *Примеч. пер.*) и т. д. 2) Готра проявляется в характере способностей, более или менее острых, начиная с состояния Pṛthagjana. 3) Саутрантики считают, что готра есть семя, сила (способность — sāmārthya) сознания. Pṛthagjana и Śaikṣa относятся к “семье pariḥāṇadharman”, если они несут в себе семя Архата pariḥāṇadharman; Aśaikṣa, или Архат, есть pariḥāṇadharman, потому что это семя обнаруживается в результате его деятельности (tadbījavṛttilābhāt)». — См. L'AK, VI, с. 252, примеч. 4.

57.7. В санскритском тексте cetanādharmagotraka. Об этом типе архата см. наш комментарий 56.3. Согласно Дхармаштри: «тот, кто хочет положить конец своему существованию». — См. Ahr, с. 79.

57.8. В санскритском тексте uttāpana; ср. АКВ, VI. 18, где говорится об усилении способности памятования (smṛtyupasthāna) благодаря постоянной практике (abhyāsa). — SAKV, с. 532). Другое значение — очищение огнем, то есть совершенствование.

57.9. Л. де ла Валле Пуссен полагает, что вторую паду карики 57 следует понимать в том смысле, что адепт, который по своей природе обладает острыми способностями, становится dṛṣṭiprāpta («обретшим истинные воззрения») в шестнадцатый момент [практики сосредоточения]. Однако тот адепт, который, уже будучи śaikṣa (то есть «обучающимся»), совершенствует свои психические способности, обретает качество dṛṣṭiprāpta после того, как вышел из статуса śraddhādhimukta. — См. L'AK, VI, с. 253, примеч. 2.

57.10. В санскритском тексте здесь bhavya, способный; см. также BHSD, с. 407.

57.11. Ср. наш комментарий 56.2.

57.12. В санскритском тексте cetayitum; то же самое у Дхармашири. — См. Ahr, с. 79. Наша интерпретация основана на комментарии Яшомитры: cetanādharmān — тот, кто принял волевое решение положить конец собственному существованию. — См. SAKV, с. 582.

57.13. Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на перевод Сюань-цзана: anurakṣaṇādharmān — тот, кто охраняет обретенное. — См. L'AK, VI, с. 253, примеч. 5.

57.14. В санскритском тексте следует исправить: ananurakṣannapī вместо anurakṣan.

57.15. В санскритском тексте здесь vinābhiyogena, что Яшомитра трактует как vinā vīgyeḍa, без приложения энергии. — SAKV, с. 584.

57.16. Только у архата, обладающего свойством неколебимости (akopyadharman), может возникнуть anutpādañāna, то есть знание о том, что устраненные аффекты больше никогда не возникнут. См. также АКВ, VI, 50 и наш перевод.

57.17. В санскритском тексте sātatyasatkṛtyaḥpragayogavikalau. В буддийском гибридном санскрите sātatyā (в классическом санскрите — непрерывность, вечность) означает настойчивость, упорство, стойкость; satkṛtya (первоначально герундий — почтив, оказав почтение) употребляется адвербиально в значении ревностно, тщательно. — См. BHSD, с. 590, 553.

57.18. В санскритском тексте prayoḡe; в общелексическом значении — усилие, старание.

57.19. В санскритском тексте sambhavaṃ tu prati.

57.20. В переводе китайской версии Л. де ла Валле Пуссен ссылается здесь на «Вибхашу» (62.4). — См. L'AK, VI, с. 254.

57.21. В санскритском тексте pariḥāṇī, то есть утрата обретенного статуса. — См. наш комментарий 56.2.

57.22. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... Так как в этих сферах нет 1) ни падения (chute-pariḥāṇī. — VI, 41 c-d), следовательно, отсутствуют pariḥāṇādharmān и anurakṣaṇādharmān, ибо нет повода оберегать себя от падения; 2) ни cetanā (в высших сферах смерть не может произойти ни по воле самого индивида, ни по воле других. — II, 45 c-d), следовательно, отсутствует cetanādharmān; 3) ни совершенствования психических способностей (indriyaśamcāra), следовательно, отсутствует prativēdhanādharmān, ибо он должен обострить (doit rendre aigues) свои способности, чтобы “проникнуть” [выше] с целью стать akopyadharman». — См. L'AK, VI, с. 254–255.

58.1. В тексте карики gotrāccaturṇāṃ pañcānāṃ phalāddhāṇiḥ. См. также перевод Д. С. Рюегга: «Четыре [Архата классов 2–5, которые, в порядке возрастающего превосходства, суть cetanādharmān, anurakṣaṇādharmān, sthitākampya и prativēdhanādharmān] выпадают из gotra, а пять [то есть классы 1–5: четыре предыдущих плюс pariḥāṇādharmān] отпадают от плода». — Ruegg, 1969, с. 460.

58.2. Согласно Яшомитре, этого не происходит по причине естественности (akṛtrimatvāt) [принадлежности к] данной готре. — См. SAKV, с. 585.

58.3. В тексте карики на rūgvakāt. Яшомитра поясняет: «... семейства (готры) и плода». — SAKV, с. 585. В интерпретации Д. С. Рюегга: «... но не отпадают от первого [семейства (готры), которое является первоначальным, ни от первого Плода, который является плодом srotaāpanna]». — Ruegg, 1969, с. 460.

58.4. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду архат, принадлежащий к одному из первых пяти классов. — См. SAKV, с. 585.

58.5. В санскритском тексте *uttāraṇauyā*. Яшомитра приводит в связи с этим возражение некоего (*kaścit*) оппонента и дает на него развернутый ответ. — См. SAKV, с. 585. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен кратко пересказывает смысл комментария Яшомитры: «Возражение анонима: 1) *cetanādharmān*, соответствующее семейство которого было укреплено с помощью путей *śaikṣa* и *aśaikṣa*, может совершенствовать свои способности, следовательно, он может обрести новую готру. Отсюда вытекает, что он может выпасть из своей готры, поэтому основания, которые приводит Васубандху, не являются валидными. 2) Если и не бывает выпадения из семейства, которое было укреплено посредством мирского и сверхмирского путей, то, следовательно, может произойти отпадение от плода *śrotaāraṇṇa*, который никогда не закрепляется с помощью двух этих путей.

Ответ Яшомитры. 1) Васубандху хотел сказать, что *cetanādharmān*, отпадая от плода архата, не выпадает по этой причине из своей готры, если она была укреплена с помощью путей *śaikṣa* и *aśaikṣa*. 2) Второе замечание — это поистине замечание человека, не способного размышлять: здесь имеется в виду семейство (готра), а не плод. В действительности никакой плод не может быть одновременно (*yugapad*) обретен посредством мирского и сверхмирского путей, но семейство может быть укреплено посредством обоих путей». — См. L'AK, VI, с. 256, примеч. 1.

58.6. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, от плода вступившего в поток не отпадают потому, что когда такой плод обретен, то это всегда первый обретенный плод. Можно отпасть от плода возвращающегося еще один раз, когда адепт обретает этот плод после обретения плода вступившего в поток; но не в том случае, когда возвращающимся еще один раз становятся без прохождения через стадию вступившего в поток (как это бывает в случае *bhūyovītarāga*, отбросившего большую часть страстей чувственного мира. — АК, II. 16с, VI. 30b, 45в). То же самое и в случае невозвращающегося. — См. L'AK, VI, с. 256, примеч. 2 и SAKV, с. 586.

58.7. В санскритском тексте *evaṃ sa kṛtvā*; см. также BHSD, с. 151, где Ф. Эджертон отмечает использование герундия без логического субъекта.

58.8. Так в переводе китайской версии. — См. L'AK, VI, с. 256.

58.9. В санскритском тексте *cetanādharmāṇaḥ*.

58.10. В санскритском тексте *ṛddhirevāsyā syāt*.

58.11. В санскритском тексте *prathamānām*; в комментарии Яшомитры, однако, *prathamāt phalāt*. — SAKV, с. 587.

58.12. В санскритском тексте здесь *avastukatvāt*, букв.: ввиду беспредметности, что интерпретируется Яшомитрой как *anadhiṣṭhānatvāt*, «по причине отсутствия свойства быть опорой». — См. SAKV, с. 587. Та же синонимия в АКВ, VII. 36.

58.13. В санскритском тексте *ātmādhiṣṭhāna*.

58.14. Л. де ла Валле Пуссен приводит в примечании соответствующий фрагмент из «Вибхаши» (61.12): «Почему отпадают от трех высших плодов, но не от плода *Śrotaāraṇṇa*? — Потому что страсти, устраняемые посредством видения, возникают по поводу несуществующего (*avastu*); от устранения этих страстей не отпадают.

— Почему можно сказать, что они возникают по поводу несуществующего?

— ... Кроме того, плод *Śrotaāraṇṇa* устанавливается благодаря избавлению от страстей, устраняемых посредством видения Истин в их всеобщности, как относящихся к трем сферам существования». — См. L'AK, VI, с. 257, примеч. 1.

58.15. В санскритском тексте *asadālabhāna*, то есть несуществующий ментальный

объект. О различении чувственного образа внешнего объекта (*vastu*) и объекта, или опоры сознания (*ālambana*), см. АК, Т. I, с. 155.

58.16. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду восприятие (*grahaṇa*, букв.: схватывание) Истин как того, что вечно и т.д. — См. SAKV, с. 587. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... они состоят в рассмотрении *upādānaskandhas* как постоянных (вечных) и т.д.» — L'AK, VI, с. 257.

58.17. В санскритском тексте *vitathālabhāna*. Аффекты как бы «приписывают» любым опорам сознания ложное содержание, и в этом смысле они всегда имеют дело с ложными объектами. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «... но они заблуждаются относительно объекта (*vitatha*)». — См. L'AK, VI, с. 257.

58.18. Комментарий Яшомитры позволяет реконструировать полноту контекста. Здесь и далее речь идет об аффектах, устраняемых не посредством видения Благородных истин, а с помощью практики йогического сосредоточения (*bhāvanā-grahātavya*): «Они также имеют ложные опоры — страсть и прочее, поскольку их объектом выступают истины и иные сущности (*tattva*) в аспектах ритуального очищения (*śuci*), блаженства, вечности, атмана». — См. SAKV, с. 587. Л. де ла Валле Пуссен вводит краткое изложение общего смысла разъяснений непосредственно в корпус перевода: «В чем отличие страстей, которые устраняются не с помощью видения, а посредством медитации? Эти страсти также заблуждаются относительно объекта. — Они отличаются от тех, которые устраняются посредством видения. Можно заметить, что идея “Я” (*ātma-dṛṣṭi*) ложно приписывает реальным вещам, таким как *gūṛa* и другие, которые не являются “моим”, “относящимся к “Я” (*ātmiya*), свойство быть “моим” под видом существа, которое действует, существа, которое чувствует, Ишвары» и т.д. — См. L'AK, VI, с. 257.

58.19. В санскритском тексте *anuvṛtāḥ*; ср. *anuvartanā* — conformity to, imitation of. — BHSD, с. 33.

58.20. В комментарии Яшомитры, соответственно, *ātmādhīṣṭhāna*. — SAKV, с. 587.

58.21. В санскритском тексте *avastuka*, что можно трактовать и как «не являющееся реальным объектом».

58.22. В санскритском тексте здесь *asamprakhyāna*, что означает также отсутствие ясности. — См. BHSD, с. 85.

58.23. В санскритском тексте, соответственно, *savastuka*, букв.: с реальным объектом.

58.24. В санскритском тексте *leśa*, букв.: мелкое, мельчайшее; ср. *laiśika*, мелочь, банальность. — BHSD, с. 463. Яшомитра отмечает в комментарии, что здесь имеются в виду такие идеи, как «мое», «относящееся к атману» (*ātmiya*) и т.д., а также Ишвара. — См. SAKV, с. 587.

58.25. Согласно Яшомитре, у «обучающегося» (*śaikṣasya*). — SAKV, с. 588.

58.26. В санскритском тексте *anupānidhyāyataḥ*, что Яшомитра объясняет как *asamīrayataḥ*. — SAKV, с. 588. Подробнее о ключевом слове *upanidhyāna* (предварительное размышление) в связи с анализом ложных воззрений (*dṛṣṭi*) см. АК, Т. I, с. 181 и 1.41, с. 237.

58.27. В санскритском тексте *rajjvāmiva sarpaśamjñā*. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, пример ошибочного принятия веревки (*rajjū*) за змею приводится в «Вибхаше» (8.1). — См. L'AK, VI, с. 258.

58.28. В санскритском тексте *santīrakatvāt*; см. ссылку в комментарии 58.26.

58.29. В примечании к переводу китайской версии: «Не существует утраты плода *apāśrava*; что касается первых пяти [типов] архатов, то для них возможна утрата

«блаженств этого мира», которые связаны с загрязнением (*sāsrava*)». — См. L'AK, VI, с. 258, примеч. 2.

58.30. В санскритском тексте *adhigama*, согласно Ф. Эджертону, близкий эквивалент *abhisamaya*, то есть интуитивного постижения Благородных истин. — См. BHSD, с. 12.

58.31. У Л. де ла Валле Пуссена это предложение вынесено в примечание с упоминанием чистого пути (= *āyurgrājā*) и указанием соответствующих источников цитирования. — См. L'AK, VI, с. 258, примеч. 3.

58.32. В санскритском тексте здесь *lābhasatkāra*. Яшомитра приводит в комментарии обширную выдержку из сутры (SN, II, с. 259), в которой Бхагаван объясняет Ананде, почему собственность и оказываемые почести служат препятствием (*antaṅgā*) на пути архата. — См. SAKV, с. 588–589.

58.33. В санскритском тексте *drṣṭadharmaśukhavihāra*; см. комментарий 42.10, где это ключевое слово (термин) передается как «счастливое пребывание в этой жизни». В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит фрагмент «Вибхашы» (26.16): «Поскольку они испытывают (*vihaṅanti*, букв.: пребывают) четыре вида блаженства, то о них говорится как о “счастливо пребывающих в этой жизни”. Это блаженство принятия аскетического образа жизни (*pragajyāśukha*), блаженство различения (*vivekaśukha*), блаженство полного успокоения сознания (*śamathasukha*) и блаженство просветления (*bodhisukha*)». Четыре состояния блаженства называются *ādhicaitasika* (относящиеся к высшим состояниям сознания), то есть они принадлежат к сфере четырех фундаментальных дхьян. — См. L'AK, VI, с. 259, примеч. 3.

Таким образом, согласно саутрантикам, сказанное Бхагаваном нужно понимать в том смысле, что привязанность к собственности и к оказываемым почестям (*satkāra*) приводит к утрате «счастливого пребывания в этой жизни», но не к утрате статуса архата как такового.

58.34. В санскритском тексте *akopyā cetovimukti*. Подробнее об освобождении сознания см. АКВ, VI, 76 и наш перевод.

58.35. В санскритском тексте *kāyena sāksātkṛtā*. В восьмом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» «Учение о созерцании» Васубандху говорит, что употребляемое в сутрах выражение «реализованное физически» относится только к третьему и восьмому состояниям освобождения (*vimokṣa*) ввиду их ключевого значения, а также потому, что они маркируют высшую ступень, соответственно, мира форм и мира не-форм. — См. АКВ, VIII, 34, с. 456.

58.36. Комментарий Яшомитры позволяет реконструировать полноту контекста: «Вайбхашик, однако, отвечает: “Бхагаван вводит уточнение (*viśeṣaṇa*), что когда освобождение сознания неколебимо (*akopya*), оно не может быть утрачено. Следовательно, оно утрачивается, если имеет временный (ситуативный) характер (*sāmayikyā*)”. — Мы с этим согласны: временное (ситуативное) освобождение сознания может быть утрачено». — См. SAKV, с. 589.

58.37. В комментарии Яшомитры: «Или же это мирские дхьяны (*laukikāni*)?». — SAKV, с. 589. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Не следует ли, скорее, считать, что случайным освобождением Бхагаван называл мирские дхьяны?» — См. L'AK, VI, с. 260.

58.38. В санскритском тексте *maulo hi dhyānasamādhi*, то есть здесь исключаются предварительные, или «граничные» (*sāmantaka*), состояния йогического сосредоточения.

58.39. В санскритском тексте *sāmayikī vimuktī*. Как поясняет Яшомитра, оно называется ситуативным потому, что зависит от отсутствия шума и прочих помех, а также потому, что может быть достигнуто только в определенных обстоятельствах. — См. SAKV, с. 589.

58.40. В санскритском тексте *āsvādanīyatvāt*, букв.: из желаемости быть «вкусенным»; см. также BHSD, с. 112.

Согласно Васубандху, все восемь ступеней йогического сосредоточения (четыре базовых дхьяны мира форм и четыре самопогружения сознания мира не-форм) могут быть рассмотрены в трех аспектах желаемости быть вкусенными (*āsvādana*), чистоты (*śuddha*) и неподверженности притоку аффектов (*anāśrava*). — См. АКВ, VIII. 5, с. 436.

Яшомитра пишет в комментарии, что под «другими» (*apare*) имеется в виду бхаданта Рама, и продолжает: «Такое сосредоточение сознания ... называется желанным (дорогим) потому, что, будучи подверженным притоку аффектов (*sāśrava*), вызывает желание его вкусить». — SAKV, с. 589.

58.41. В санскритском тексте здесь *nityānugata*. Яшомитра поясняет, что оно таково вследствие связи с дхармой *grāptī*. — См. SAKV, с. 589.

58.42. В санскритском тексте следует исправить: *sukhavihārebhyastu*; ср. предыдущую строку оригинала.

58.43. В санскритском тексте здесь следует читать *yo mṛdvindriya*.

58.44. В санскритском тексте, соответственно, *aparihāṇadharman*, *sthitākampya* и *akoryadharman*. Подробнее см. АКВ, VI. 56 и наши комментарии.

58.45. В квадратных скобках приводится комментарий Яшомитры. — См. SAKV, с. 590.

58.46. В санскритском тексте *tasmāttu kampate*, букв.: колеблется относительно него.

58.47. В комментарии Яшомитры Гаутика; издатель SAKV У. Огихара приводит в примечании другое чтение рукописи: Бхаутика. В палийских источниках — Годхика. — См. SAKV, с. 590 и примеч. 2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена также Годхика со ссылкой на SN, I. 120. — См. L'AK, VI, с. 262, примеч. 1.

58.48. В санскритском тексте *nirvinṇaḥ* (ppp от *nir-√vid*) *śāstramādhārayan*.

58.49. Согласно Яшомитре, состояние архатства в данном случае было обретено в момент смерти (*maraṇakāle*), то есть в момент прекращения самоизбиения. — См. SAKV, с. 590.

58.50. В санскритском тексте *sākṣātkartavyam*.

58.51. В комментарии Яшомитры: «Если состояние архатства должно возникнуть при острых способностях, то тем более оно заслуживает возникновения (*suṣṭhutrādayitum arhati*) вследствие неколебимости». — SAKV, с. 591.

58.52. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет источники как «Пракаранападу» (3.10) и «Вибхашу» (61.1). — См. L'AK, VI, с. 265, примеч. 2.

58.53. Ср. близкий контекст в АКВ, V. 34 и наш перевод: «Аффект [возникает] вследствие неустраненной аффективной предрасположенности, наличия объекта и поверхностной ментальной концентрации (*ayoniśomanaskārāt*)».

58.54. В санскритском тексте здесь следует читать *paripurnākāraṇasyotpatti*. — Ср. SAKV, с. 591. В переводе Л. де ла Валле Пуссена перед этим предложением (в квадратных скобках): «Однако в случае архата совокупность этих трех причин невозможна». — См. L'AK, VI, с. 263.

58.55. Для воссоздания полноты контекста в квадратных скобках мы приводим собственный комментарий Яшомитры. — См. SAKV, с. 591.

58.56. В комментарии Яшомитры: «Так, например, хорошо известно, что зрительное сознание (восприятие) возникает при совокупном наличии органа зрения, цвета/формы (gūṛa), света и акта внимания (manaskāra). Если то или иное из составляющих отсутствует, возникновение зрительного сознания невозможно». — SAKV, с. 591.

58.57. В санскритском тексте здесь kathaṃ yuktitaḥ.

58.58. В санскритском тексте atyantamanutpattidharmatāmāpannāḥ.

58.59. В санскритском тексте kṣīnāsrava, то есть архат. См. также L'AS, с. 151.

58.60. В санскритском тексте tadbījadharmatāyām, что объясняется Яшомитрой как kleśa-bīja-svabhāva, то есть внутренняя природа семян аффектов. — См. SAKV, с. 591.

58.61. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Если он не kṣīnāsrava (тот, у кого прекращен приток аффектов, то есть архат. — *Примеч. пер.*), то как можно сказать, что он архат?» Далее в примечании приводится фрагмент из «Вибхаши» (61.15), в котором опровергается аналогичная аргументация: «Вибхаджьявадин отрицает падение архата, в смысле возникновения у него страстей, и приводит несколько примеров. Когда горшок разбит, то не остается ничего, кроме кусков обожженной глины, которые больше уже не составляют горшок. Так же и в случае с архатом: [сосредоточение], подобное алмазу (vajragama), разбивает все страсти; поэтому архат больше не будет их продуцировать, он никогда не упадет. Когда дерево сожжено, не остается ничего кроме золы. . . Так и страсти были сожжены огнем чистого знания. . . Однако утверждать, что архат не может отпасть [от своего статуса], значит противоречить Сутре, которая различает два типа архатов: те, кто могут быть поколеблены (коруа), и непоколебимые (акоруа). Но как объяснить примеры, приведенные вибхаджьявадином? Для них нет места ни в Сутре, ни в Винае, ни в Абхидхарме». — См. L'AK, VI, с. 264 и примеч. 2.

58.62. Aṅgārakarṣūpamasūtra. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но, отвечает Вайбхашика, теория неотпадения архата вступает в противоречие с “Ангаракаршупама”». В примечании он говорит, что Парамартха добавляет еще одну паду: «Отпадение архата, на основании “Ангаракаршупама”». — См. L'AK, VI, с. 264 и примеч. 3.

58.63. В санскритском тексте evaṃ carataḥ. Согласно трактовке Яшомитры, эти слова сутры означают smṛtimataḥ carataḥ, то есть здесь имеется в виду бхикшу, который совершает все действия при полном памятовании. — См. SAKV, с. 591.

58.64. В санскритском тексте pāpakā akuṣalā vitarkāḥ; ср. vitarkacarita, тот, в ком преобладает рассеянное состояние сознания. — L'AS, с. 135.

58.65. В санскритском тексте vivekaṇimna.

58.66. Яшомитра приводит в своем комментарии небольшую выдержку из сутры, которую Л. де ла Валле Пуссен отождествляет как «Самъюкта-агама» (26.23). — См. L'AK, VI, с. 265, примеч. 1.

58.67. Перевод китайской версии отличается от текста оригинала: «Мы отвечаем: да, тексты таковы. Но, между тем, “Ангаракаршупама” имеет в виду “обучающегося” (śaikṣa), а не архата. В действительности, только об “обучающемся” можно сказать, что до тех пор, пока он полностью не постиг образ действий (cāra) бхикшу, у него по временам могут возникать аффекты, даже если он и практикует такой образ действий». — См. L'AK, VI, с. 265.

58.68. В тексте карики *śaikṣānāryāśca śaḍgotrāḥ*. В этой связи Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что поэтому факторы, способствующие освобождению (*mokṣabhāgīya*), и факторы, ведущие к полному проникновению (*nirvedhabhāgīya*), также различаются по шести категориям. — См. L'AK, VI, с. 266, примеч. 1.

58.69. В санскритском тексте здесь *tatpūrvakāṇi*.

58.70. В тексте карики *saṃcāro nāsti darśane*. Парамартха переводит: «На пути видения нет совершенствования индрий». — См. L'AK, VI, с. 268, примеч. 2.

58.71. В санскритском тексте *prayogāsaṃbhavāt*. Как поясняет Яшомитра, «путь видения [состоит] из пятнадцати моментов (*kṣaṇa*), и на нем не остается места (*avakāśa*) для практики совершенствования психических способностей». — См. SAKV, с. 592. Л. де ла Валле Пуссен частично вводит комментарий Яшомитры в корпус своего перевода: «Можно совершенствовать способности помимо пути видения Истин, но не во время прохождения пути, поскольку, видя быстроту [его развертывания] (только пятнадцать моментов. — VI. 28), нельзя закончить подготовительные упражнения (*prayoga*) для [такого] совершенствования». И затем в примечании: «Следовательно, *prthagjana*, который вступает на путь, имея слабые способности, с необходимостью становится *śaikṣa* со слабыми способностями (*mṛdvendriya*) и сохраняет свою готру». — См. L'AK, VI, с. 266 и примеч. 3.

58.72. В санскритском тексте *śraddhādhimukta*, в техническом значении — преданный вере. Подробнее см. комментарий 31.5.

58.73. В санскритском тексте *ādhicaitasikā drṣṭadharmasukhavihāra*. — См. комментарий 58.33.

59.1. В тексте карики *parihāṇistridhā jñeyā prāptāprāptopabhogaṭaḥ*. Ср. реконструкцию санскритского оригинала по тибетской версии у Л. де ла Валле Пуссена. — L'AK, VI, с. 267, примеч. 1. Соответственно, *upabhoga* он переводит как *la fruition*.

59.2. В санскритском тексте *guṇa* в общелексическом значении (благое) качество, свойство. В своем переводе «Абхидхармасамуччай» Асанги В. Рахула передает это ключевое слово как добродетель (в контексте десяти отличий Бодхисаттвы от шраваки, «того, кто слушает Учение»). — См. L'AS, с. 162 и примеч. 13.

59.3. В санскритском тексте *upabhogaparihāṇi*. Близкое значение *upabhoga* — то, что используется; отсюда — объект наслаждения.

59.4. Яшомитра поясняет: «Озабоченный благом своих последователей (*vineyākārya-vyāpṛta*), он не наслаждается счастливым пребыванием в этой жизни». — См. SAKV, с. 592.

59.5. В санскритском тексте *pudgalaviśeṣa*. Как поясняет Яшомитра, неколебимый архат не обретает дхармы, свойственные Великим шравакам (*Mahāśrāvakaḥ*), таким, как Шарипутра или Маудгальяна; например, у него отсутствуют дхармы, которые могут возникнуть только в «предельной» (*prāntakoṭika*), то есть четвертой дхьяне (см. АКВ, VII. 41, с. 420). Сами же Великие шраваки не обладают дхармами Самосущих (*svayaṃbhu*) Будд. — См. SAKV, с. 592, а также АК, Т. I, 1.1, с. 192.

59.6. В санскритском тексте здесь следует читать *sūtravirodha*. — Ср. SAKV, с. 595. То же самое в обеих китайских версиях. — См. L'AK, VI, с. 268.

59.7. В санскритском тексте *aparihāṇivādī*. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен дает краткое изложение соответствующего комментария Яшомитры: «Возможны две интерпретации:

а) Саутрантик утверждает, что освобождение шести [типов] архатов неколебимо. Вайбхашик возражает: «Если чистое освобождение любого архата неколебимо, то почему в качестве «неколебимого» (*akopyadharman*) признается только безусловно

освобожденный (*asamayavimukta*)?» Саутрантик отвечает: «Достоверно [установлено], что чистое освобождение любого архата неколебимо; однако определение «неколебимого» таково, как мы его уже давали ранее, а именно: «Некоторые, вследствие рассеяния внимания, вызываемого [накопленной] собственностью и оказанными почестями, утрачивают состояние «счастливого пребывания в этом мире», лишаясь способности йогического сосредоточения: это архаты, обладающие слабыми способностями; другие же не утрачивают это состояние — архаты с острыми способностями». Эти последние и признаются как «неколебимые»».

Поскольку архат со слабыми способностями выпадает из [состояния] «счастливого пребывания» вследствие рассеяния внимания, тогда как архат с острыми способностями не выпадает (то есть не лишается обладания этим состоянием), то отсюда следует, что вайбхашик не может обоснованно возразить: «Почему неколебимый выпадает из [состояния] «счастливых пребываний» (*sukhavihāra*)?»

б) Ниже было сказано, что «неколебимый не выпадает из [состояния] «счастливых пребываний», а в сутре утверждается, что для человека, освобождение которого неколебимо, существует [опасность] утраты «счастливых пребываний». При наличии этого утверждения, сформулированного в общих терминах, было сказано: «Для каждого архата чистое освобождение неколебимо», то есть «неколебимый» в недостаточной мере характеризуется обладанием этим освобождением. Поэтому следует дополнить: «Для «неколебимого» оно определяется так, как мы говорили». Следовательно, нельзя возразить: «Почему... и т.д.». — См. L'AK, VI, с. 268, примеч. 2.

60.1. В тексте карики *mriyate na phalabhraṣṭaḥ*. Л. де ла Валле Пуссен пишет в примечании: «Вот что существенно приуменьшает важность теории отпадения архата». И далее: «Сангхабхадра: Когда срок жизни приближается к исчерпанию, отпадения не бывает, поскольку нет ослабления памятования (внимания); отпадение возможно, если жизнь продолжается... — Кто отпадает, кто не отпадает? Тот, кто вступил на Путь после созерцания *aśubha*, может отпасть; тот, кто вступил на него после *ānāpānasmṛti* (памятования о дыхании), не отпадает, — в зависимости от того, как усиливается *alobha* или *amoha*. — В какой сфере существования, в каких формах рождения (*gati*) возможно отпадение? — В чувственном мире, у людей, обитающих на трех континентах...». — См. L'AK, VI, с. 268–269, примеч. 3.

60.2. В санскритском тексте *dhandhā* (антоним *kṣīpra*. — См. BHSD, с. 275), что Яшомитра объясняет как *manda*, медленный, слабый, легкий. — См. SAKV, с. 593.

60.3. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что здесь продолжается цитата из «Самъюкта-агамы» (43.14), начало которой приводится в АКВ, VI. 58 и наш перевод. — См. также L'AK, VI, с. 269, примеч. 1.

60.4. В санскритском тексте здесь *anāśvāsika*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена — не внушающий доверия. — L'AK, VI, с. 269.

60.5. В тексте карики *tadākāyaṃ karoti na*.

60.6. Согласно Яшомитре, к таким деяниям относится, прежде всего, половое невоздержание (*abrahmacarya*). — См. SAKV, с. 593.

60.7. В санскритском тексте *prativedhabhāvanābhavya*. Согласно буддийской персонологии, это пятый тип архата, способный проникнуть (*prativedhanā*) в готру (семейство) неколебимых. — См. АКВ, VI. 56 и наш комментарий 56.6.

60.8. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее в квадратных скобках: «...отрешаясь от *bhavāgra* (Вершины существования)». — См. L'AK, VI, с. 270.

60.9. В тексте карики *atisevanāt*. Издатель санскритского оригинала АКВ

П. Прадхан отмечает, что часть карики здесь отсутствует. — См. АКВ, VI, 60, сноска 4. Наша реконструкция основывается на китайской версии. — См. L'AK, VI, с. 270, примеч. 1.

60.10. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Prativedhanādharman чрезмерно практиковался (abhyasta) в семействе, [характеризующемся] слабыми способностями; следовательно, это семейство не может быть трансформировано без больших усилий. В действительности оно было укреплено (dr̥ḍhikṛta) посредством как пути Śaikṣa, так и пути Aśaikṣa». — L'AK, VI, с. 270.

61.1. В тексте карики dr̥ṣṭyāptatāyamekaikaḥ. Об «обретшем истинные воззрения» см. АКВ, VI, 51 и наш комментарий 31.6.

61.2. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Для трансформации способностей, благодаря которой śraddhādhimukta (Śaikṣa, обладающий вялыми способностями) становится Dr̥ṣṭiprāpta (Śaikṣa с острыми способностями), нужен один путь ānantarya и один путь vimukti». — L'AK, VI, с. 270. Как говорит Дхармашри, «тот, кто предан вере, — это тот, у кого слабое видение. Тот, у кого острое видение, называется "тот, кто обрел истинные воззрения" (dr̥ṣṭiprāpta). Когда при [постепенном] продвижении вперед (pratipad) он следовал путем веры, обладая слабыми способностями, он именовался "преданным вере" (śraddhādhimukta). Когда он следует путем Дхармы (Учения), обладая острыми способностями, он есть тот, кто обрел истинные воззрения». — См. Ahr, (108), с. 75.

61.3. В санскритском тексте prayoḡamārga. Подробнее о подготовительном пути см. АКВ, VI, 65 и наш перевод.

61.4. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В обоих случаях (60 c-d и 61a) — один подготовительный путь». — L'AK, VI, с. 270.

61.5. В тексте карики nṛṣu vardhanam (от корня vṛdh — увеличивать, усиливать); в данном случае синоним saṃsāḡa в значении трансформации как совершенствования.

61.6. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что «аскет делает свои способности все более острыми из страха утраты обретенного статуса. Как мы уже видели, Благородные и те, кто рожден в более высоких сферах существования, не могут трансформировать свои способности (VI, 41 c-d).

«Личности», рожденные среди шести классов богов Kāmadhātu, не могут деградировать. Все они, безусловно, обладают острыми способностями, поскольку отвращаются от божественных наслаждений накануне прозрения [Благородных] истин». — См. L'AK, VI, с. 271, примеч. 2 (с опорой на комментарий Яшомитры. — См. SAKV, с. 594).

61.7. В санскритском тексте anāḡatya; подробнее см. комментарий 47.8.

61.8. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен напоминает, что два первых плода обучающегося (śaikṣa) достигаются при опоре на ступень «невхождения» (anāḡatya) [в базовую дхьяну], а третий плод («невозвращения») — при опоре на шесть ступеней йогического сосредоточения. — См. L'AK, VI, с. 271, примеч. 3.

62.1. В тексте карики saviṣeṣaṃ phalaṃ tyaktvā phalamāpnoti vardhayan. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «потому что śaikṣa, который усиливает свои способности, оставляет плод и достижение (progrés), обретает плод». — L'AK, VI, с. 272.

62.2. В санскритском тексте phalaviśiṣṭam. Л. де ла Валле Пуссен дает далее перевод комментария Яшомитры: «Когда śaikṣa совершенствует свои способности, он утрачивает плод (sākṛdāḡamiphala), плод, которого он достиг с помощью пути слабых способностей; он утрачивает viṣeṣa, то есть прогресс, который был достигнут, —

подготовительный путь, [пути] *ānantarya, vimukti, viśeṣa* — при отрешенности (от?) *dhyānas*, прогресс, достигнутый со слабыми способностями». — См. L'AK, VI, с. 272 (соответственно, SAKV, с. 594). В примечании он приводит также обе китайские версии. Парамартха: Человек, который практикует изменение способностей, оставляет плод и путь слабых способностей, превосходящий плод. Сюань-цзан: он оставляет *phala* и *phalaviśiṣṭamārga*. — См. L'AK, VI, с. 272, примеч. 2.

62.3. В санскритском тексте *ityetaṃ kāraṇam*. Перевод Л. де ла Валле Пуссена здесь также основан на комментарии Яшомитры: «Он получает только плод, принадлежащий семейству с острыми способностями, плод, составляющий часть отрешенности от *Kāmadhātu*, но не плод анагамина, принадлежащий к *Ārūpyadhātu*». И в примечании: «Парамартха: Он обретает, [принадлежа] к семейству с острыми способностями, плод и путь, но не плод *Anāgāmin*, включенный в *Ārūpyadhātu*. Вот почему *Śaikṣa* не трансформирует свои способности в *Ārūpyadhātu*.

Сюань-цзан: То, что он обретает, это только плод, но не путь кандидата; следовательно, не плод *Śaikṣa*, включенный в *Ārūpyadhātu*. Вот почему *Śaikṣa* трансформирует свои способности, опираясь только на шесть сфер [существования]». — См. L'AK, VI, с. 272 и примеч. 3.

62.4. В версии Парамартхи: «Два [типа] будд и семь — шраваков; их девять вследствие девяти способностей». — L'AK, VI, с. 273, примеч. 1.

62.5. В примечании к своему переводу Л. де ла Валле Пуссен приводит комментарий Юань-хуэя: «Неколебимый — двух видов; первый называется *aparīhāṇadharman*, поскольку у него острые способности с самого рождения; второй называется неколебимым потому, что совершенствует свои способности». — См. L'AK, VI, с. 273, примеч. 2.

62.6. Яшомитра поясняет: «Шравака, относящийся [к классу] неколебимых (*śravako hi akorya-dharmā*), обладает сильными-слабыми способностями; Пратьекабудда — сильными-средними, Будда — сильными-сильными». — SAKV, с. 594.

62.7. Согласно буддийской персонологии (типологии Благородных личностей), соответственно: 1) *śraddhānusārin*, тот, кто следует путем веры; 2) *dharmaṇusārin*, тот, кто следует путем Дхармы; 3) *śraddhādhimukta*, тот, кто предан вере; 4) *dṛṣṭiprāpta*, тот, кто обрел истинные воззрения; 5) *kāyasākṣin*, тот, кто воспринимает («свидетельствует». — См. BHSD, с. 178) телом; 6) *prajñāvimukta*, тот, кто достиг освобождения благодаря мудрости; 7) *ubhayatovimukta*, тот, кто достиг освобождения посредством обоих [способов]. — См. также Ahr, (112), с. 77 и след.; L'AS, с. 145, 148–151.

Г. Гюнтер приводит идентичный список из «Висуддхимагги» (XXI, 74–76): «Здесь индивид, фиксирующий свое внимание на непостоянстве и убежденный в его всеобщности, есть *saddhānusaṅgi* при прохождении пути к первому следствию (плоду) нахождения в потоке. Когда эта цель достигнута, он получает наименование *saddhāvimutta*. Тот, кто фиксирует свое внимание на принципиальной неудовлетворительности существования и через снятие напряженности достигает сконцентрированного самопогружения, есть *kāyasākkhī*. Тот, кто входит в мир, не имеющий конфигурации, и достигает в нем высочайшего статуса, есть *ubbatobhāgavimutta*. Тот, кто фиксирует свое внимание на том факте, что ничто не обладает собственной индивидуальностью, и обладает способностью острого различения, получает на своем пути к первой цели наименование *dhammānusaṅgi*, когда он достигает этой цели — *diṭṭhippatta*; когда же он достигает высшего статуса — *paññāvimutta*». — См. Guenther, 1957, с. 353, примеч. 1.

63.1. В тексте карики *prayogākṣasamāpattivimuktyubhayataḥ kṛtāḥ pudgalāḥ sapta*. Ср. реконструкцию Л. де ла Валле Пуссена по тибетской версии. — L'AK, VI, с. 275, примеч. 5.

63.2. См. АКВ, VI. 29 и наш перевод.

63.3. В санскритском тексте *artheṣu prayogāt*. Согласно Васубандху, под «объектом» (*artha*, здесь в значении ментального объекта) следует понимать все дхармы. — См. АКВ, VII. 59, с. 419.

Яшомитра поясняет в комментарии: «Первоначально — в состоянии обычного человека (*prthagjanāvasthāyām*) — полагаясь на доверие к другим (*para-pratyayaena*), то есть слыша от других о культивировании памятования (*smṛtyupasthāna*) и о прочих дхармах. Потом — благодаря упражнению (*prayogāt*) с [ментальными] объектами, то есть благодаря практике размышления и созерцания (*cintā-bhāvanā-sevanāt*).

Аналогичным образом [и во втором случае]: сначала, в состоянии обычного человека, благодаря мудрости следуя Дхарме, то есть канону (*pravasana*), состоящему из двенадцати разделов (*aṅga*), он [затем] сам культивирует дхармы, способствующие просветлению (*bodhipakṣika*), и другие [дхармы] благодаря упражнению с [ментальными] объектами, то есть благодаря практике размышления и созерцания». — SAKV, с. 594.

Л. де ла Валле Пуссен включает пояснение Яшомитры непосредственно в корпус своего перевода. — См. L'AK, VI, с. 273–274.

63.4. В санскритском тексте *indriyataḥ*, сюда относятся третий и четвертый классы благородных личностей.

63.5. В санскритском тексте *samāpattitaḥ*, сюда относится только «свидетельствующий телом» (*kāyasākṣin*).

63.6. В санскритском тексте *vimuktitaḥ*. Яшомитра поясняет: «... тот, кто освободился от аффектов благодаря мудрости». — SAKV, с. 594.

63.7. В санскритском тексте *samāpattivimuktitaḥ*; подробнее см. АКВ, VI. 64. К седьмому классу благородных личностей относятся пратьекабудды и истинно просветленные.

63.8. По наименованию, или номинально, — *pāmataḥ*; в действительности, или реально, — *dravyataḥ*.

63.9. Как поясняет Яшомитра, способности того, кто следует путем веры, являются слабыми по определению, но они различаются по трем категориям: слабые—слабые, слабые—средние, слабые—сильные. — См. SAKV, с. 594–595.

63.10. См. АКВ, VI. 56, и наш перевод.

63.11. Подробнее см. комментарий 26.14.

63.12. В санскритском тексте *sakalabandhana*.

63.13. В санскритском тексте *āśrayataḥ*.

63.14. Яшомитра напоминает, что в более высоких сферах существования путь видения Благородных истин отсутствует. — См. SAKV, с. 595.

63.15. Основываясь на комментарии Яшомитры, Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующие цифры: «Для *dharmaṇusārin* [существуют] три вида способностей, одна единственная *gotra*, пятнадцать путей, семьдесят три вида отвержения, девять физических индивидуальностей, что дает в сумме 29 565... и т. д.». — См. L'AK, VI, с. 275, примеч. 1. Подробные расчеты для всех типов благородных личностей (*ārya*) приводятся в комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 595–597.

63.16. В санскритском тексте *ubhayatobhāgavimukta*, что с формально-грамматической точки зрения можно трактовать либо как вдвойне освобожденный, либо

как двойко освобожденный. Ср. АК, Т. I, 2.44, с. 482–483: «Каким образом в таком случае Бхагаван, не входя предварительно в сосредоточение остановки [сознания] (nirodhasamāpatti), становится в момент возникновения знания уничтожения [страдания] (kṣayaajñāna) освобожденным в двух отношениях (ubhayatobhāgavimukta), [то есть освобожденным от препятствий-аффектов и препятствий к сосредоточению]?». Согласно BHSD, с. 147, — emancipated from both parts.

63.17. В санскритском тексте prajñāvimuktaḥ, см. ниже.

64.1. В тексте карики nirodhalābhyubhayatovimuktaḥ prajñayetaḥ. Возможный перевод: достигая прекращения, [он] — освобожденный двойко (или «вдвойне»); другой — освобожденный мудростью.

У Дхармашри в обратной последовательности: «Следует знать, что освобожденный посредством мудрости не обрел прекращения. Только дважды освобожденный полностью достиг такого прекращения». И в комментарии: «Следует знать, что тот, кто освобожден посредством мудрости, не достиг прекращения [потока сознания]. Когда эти шесть [типов благородных личностей], лишённые привязанностей, не обрели прекращения, они называются освобожденными посредством мудрости (prajñāvimukta). Они освобождены благодаря силе (bala) мудрости, но не благодаря силе сосредоточения. Только дважды освобожденный достиг прекращения [сознания]. Когда эти шесть [типов благородных личностей], лишённые привязанностей, достигли прекращения, они называются дважды освобожденными (ubhayatovimuktaḥ). Они освобождены благодаря обоим силам: силе мудрости и силе сосредоточения». — Ahr, (116), с. 80.

64.2. В санскритском тексте nirodhasamāpattilābhī. См. АКВ, VI, 45: «Анагамин, который достиг прекращения [сознания], называется “видящий телом”». И далее по автокомментарии Васубандху.

64.3. В санскритском тексте, соответственно, kleśavimokṣāvaṇa. Л. де ла Валле Пуссен в примечании к своему переводу кратко пересказывает комментарий Яшомитры: «Kleśāvaṇa — это препятствие или оковы, создаваемые страстями. Vimokṣāvaṇa — это препятствие, а именно телесное и ментальное бессилие (akāmanyatā), которое блокирует порождение восьми vimokṣas». — См. L'AK, VI, с. 276, примеч. 1; подробнее — SAKV, с. 597.

Асанга определяет освобожденного обоими способами как того, кто избавился от притока аффектов (kṣiṇāsrava, то есть архат), и того, кто испытывает восемь состояний полной свободы (vimokṣa). — См. L'AS, с. 151.

64.4. В санскритском тексте prajñāvimukta, тот, кто освободился от аффектов благодаря силе различающего постижения, то есть мудрости (prajñā). — Ср. АКВ, I, 3: «Помимо различения дхарм нет радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа и странствуют в этом океане бытия...». — АК, Т. I, 1.3, с. 194.

По определению Асанги, освобожденный посредством мудрости — тот, кто избавился от притока аффектов, но не испытал восемь состояний полной свободы. — См. L'AS, с. 151.

64.5. В санскритском тексте raṅgipurnāḥ śaikṣa. Л. де ла Валле Пуссен приводит версию Сюань-цзана: «Отбросив пять kleśas, будучи неколебимым, он не называется полным śaikṣa» и соответствующую глоссу издателя: «Хотя и совершенный в отношении способностей и плода, он не достиг nirodhasamāpatti». — См. L'AK, VI, с. 276, примеч. 2.

64.6. Подробнее о преданном, или ревностном в вере (*śraddhādhimukta*), см. комментарий 31.5.

64.7. В санскритском тексте *akāyaśākṣin*. Об анагамине, «видящем (или свидетельствующем) телом», см. АКВ, VI. 43 и наш перевод.

64.8. Об обретшем истинные воззрения (*drṣṭiprāpta*) см. АКВ, VI. 31 и наш перевод и комментарий 31.6.

64.9. В санскритском тексте *avītarāga*. Согласно комментарию Яшомитры: «Поскольку у него отсутствует [полная] отрешенность [от чувственного мира], то он не совершенен с точки зрения плода и йогического сосредоточения, то есть он не обладает плодом анагамина и [способностью соответствующего] сосредоточения». — SAKV, с. 597.

64.10. Яшомитра поясняет, что совершенство обучающегося (*śaikṣa*) не может быть достигнуто вследствие одного лишь йогического сосредоточения, поскольку сосредоточение на прекращении потока сознания (*nirodhasamāpatti*) предполагает наличие плода анагамина и, следовательно, совершенства с точки зрения обретенного плода. Точно так же совершенство обучающегося не может быть достигнуто вследствие только одних психических способностей и йогического сосредоточения. — См. SAKV, с. 597.

65.1. О том, кто более не нуждается в обучении (*aśaikṣa*), то есть архате, см. АКВ, VI. 45; см. также наш перевод и соответствующие комментарии.

65.2. В санскритском тексте *aśaikṣatvam*.

65.3. О ситуативном (*sāmayikī*), то есть временном, неокончательном освобождении см. АКВ, VI. 56 и наш перевод.

65.4. В санскритском тексте, соответственно, *laukika* (мирской), *lokottara* (сверхмирской, то есть выходящий за пределы трех сфер существования), *darśana* ([путь] видения), *bhāvanā* ([путь] практикования [увиденного]), *aśaikṣamārga* (путь, на котором более нечему учиться), *prayoga* (предуготовление, подготовка), *ānantarya* (беспрепятственный или непосредственный [путь]), *vimukti* ([путь] освобождения), *viśeṣa* (особый [путь]).

65.5. Л. де ла Валле Пуссен отмечает: «Следовательно, высшие мирские дхармы, *laukikāgradharmas* (VI. 19 b-c) суть *prayogamārga*. Путь, который конституируют *kṣāntis* (VI. 18c), есть также *prayogamārga*, но растянутый во времени (*viprakṣṭa*)». — См. L'AK, VI, с. 277–278, примеч. 3.

65.6. Согласно Яшомитре, при трансформации психических способностей (*indriyaśaṁcāra*) и в некоторых других случаях беспрепятственный путь не устраняет препятствий. — См. SAKV, с. 597. Об аффективных препятствиях, или препятствиях-аффектах (*kleśāvaraṇa*) и препятствиях к освобождению (*vimokṣāvaraṇa*), см. АКВ, VI. 64, и наш комментарий.

65.7. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, путь освобождения (*vimuktimārga*) есть момент сознания, который следует непосредственно после устранения *āvaraṇa*. Моменты, следующие за путем освобождения, могут быть ему подобными: «Я освобожден!»; они, как и предыдущий путь, суть «освобожденные пути», однако они называются особым путем (*viśeṣamārga*). — См. L'AK, VI, с. 278, примеч. 2.

65.8. По определению Яшомитры, особый путь (*viśeṣamārga*) представляет собой семнадцатый и последующие моменты (*kṣāṇa*) сознания, не подверженные притоку аффектов (*anāśrava*), которые возникают непосредственно после шестнадцатого момента последующего знания о пути (*mārgānvaya-jñāna*; см. АКВ, VI. 26), будучи с ним качественно однородными (*tajjātiya*). — См. SAKV, с. 598. Л. де ла Валле

Пуссен приводит в примечании изложение дальнейшего комментария Яшомитры: «[Viśeṣamārga — это] моменты мысли, которые следуют за шестнадцатым моментом (vimuktijñāna) abhisamaya и которые ему подобны. Аналогичным образом, это — любое продление vimuktijñāna, «продолженное» (prākāṣika) kṣaya-jñāna (VI, 45a). Это также путь, который имеет своим объектом «блаженства» (sukhavihāra) или обретение определенных духовных благ (vaiśeṣikaguṇa)».

И далее:

«Парамартха переводит с помощью глоссы: “Viśeṣamārga — это другие пути, которые возникают после vimuktimārga, то есть пути samādhi, abhijñā, indriyaśaṃcāra и прочие»». — См. L'AK, VI, с. 278, примеч. 3.

65.9. В санскритском тексте kasmāt mārga ityucyate. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Каков смысл слова mārga, путь?». — См. L'AK, VI, с. 278.

65.10. В санскритском тексте eṣa hi nirvāṇasya panthā etena tadgamanāt. Nirvāṇam mārgayantyāneneti vā. Здесь panthā (санскр. panthan, путь) выступает синонимом mārga в общелексическом смысле; mārgayanti (от корня mārg) — ищут, стремятся достичь.

65.11. Смысл этого вопроса проясняется из комментария Яшомитры: «Нирвана ведь не достигается с их помощью. Только подготовительный (prayoga) и беспрепятственный пути способны помочь в обретении Нирваны, — таков смысл [возражения]». — См. SAKV, с. 598.

65.12. В санскритском тексте tajjātīya. О родовой характеристике (jātīyatva) подробнее см. АК, Т. I, 1.7, с. 197 и наш комментарий 7.3, с. 261.

65.13. Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, путь отвержения (prahāṇamārga) есть, по преимуществу, беспрепятственный путь (ānantaryamārga). — См. L'AK, VI, с. 279.

65.14. В комментарии Яшомитры ālambanākārāṇāsraṇatva-sādrśyāt. — SAKV, с. 598. Далее он поясняет, что опора, или объект (ālambana), — четыре Благородные истины, а аспекты (ākāra) — это шестнадцать аспектов (непостоянство, неудовлетворительность, пустота и т. д. — См. АКВ, VII, 13, с. 400). — См. SAKV, с. 598.

65.15. В санскритском тексте здесь adhimātrataratvāt.

65.16. В санскритском тексте uttarottaraprāṇāt.

65.17. В санскритском тексте здесь nirūpadhiśeṣa. — См. комментарий 37.6. Наша реконструкция основывается на комментарии Яшомитры (SAKV, с. 598–599), с частичным привлечением китайской версии в переводе Л. де ла Валле Пуссена. — См. L'AK, VI, с. 279.

65.18. В санскритском тексте pratipad. Далее мы приводим словарную статью Ф. Эджертона, достаточно полно отражающую как семантику этого ключевого слова, так и соотношение обоих терминов. «Pratipad, ж.р. — образ действий, практика, линия поведения, в особенности поведения достойного, одобряемого; соответствует тиб. lam — путь, дорога, но также линия поведения... Pratipad часто переводится как путь, дорога и называется в PTSD (Словарь Общества палийских текстов. — Примеч. пер.) «квази-синонимом» magga (санскр. mārga). Это обусловлено тем фактом, что madhyamā pratipad(ā) как в буддийском гибридном санскрите, так и в пали отождествляется с восьмеричным путем, сформулированным в четвертой Благородной истине, но оба термина определяются совершенно по-разному: madhyamā pratipad(ā) — курс поведения между двумя крайностями (anta) — суровым аскетизмом и мирским самопотворством. Различие (отсутствие подлинной синонимии) magga

и *paṭipadā* очевидно из DN, II. 154: *Buddhe vā dhamme vā saṅghe vā magge vā paṭipadāya va*». — См. BHSD, с. 364.

Л. де ла Валле Пуссен передает ключевое слово *pratipad* как дорога (*route*), а *pratipādāna* — как прибытие. Отсюда в его переводе: «Путь (*mārga*) также называется *pratipad*, дорога, так как по ней прибывают в Нирвану. Существуют четыре дороги: трудная дорога для медлительного и быстрого интеллектов; легкая дорога для медлительного и быстрого интеллектов». — См. L'AK, VI, с. 279. В примечании, однако, он ссылается на контексты (AN, II. 79; MN, I. 147), в которых *magga* отличается от *paṭipadā*.

65.19. В санскритском тексте *nirvāṇapratipādanāt*.

66.1. В тексте карики *dhyāneṣu mārgaḥ pratipadsukhā*.

66.2. В санскритском тексте *āṅgaparigraha*. О полноте составляющих в дхьянах см. АКВ, VIII. 10, с. 441, где перечисляются *prīti* (радость), *sukha* (счастье), *prasāda* (ясность, спокойствие), *samprajāna* (неослабное внимание), *smṛti* (памятование), *urekṣā* (уравновешенная невозмутимость) и *smṛtipāriśuddha* (чистота памяти). Подробнее об этих составляющих первых четырех ступеней йогического сосредоточения см. L'AS, с. 111.

66.3. В санскритском тексте *śamathavipaśyanā samatā*. О полном спокойствии сознания (*śamatha*) и совершенном проникновении (*vipaśyanā*) в сущность дхарм см. комментарий 14.1, а также ĀV, 1, с. 200 и след.

66.4. В санскритском тексте *ayatanavāhitva*. «Согласно *Vyākhyā*, это дхьяны, которые струятся, текут без каких-либо усилий. У Парамартхи: в дхьянах все пути реализуются без приложения усилий». — См. L'AK, VI, с. 280, примеч. 1.

66.5. В санскритском тексте *anāgama*; подробнее см. АКВ, VI.44 и наш комментарий.

66.6. В санскритском тексте *duḥkhā pratipad*.

66.7. Мы следуем китайской версии. — См. L'AK, VI, с. 280. В санскритском тексте здесь *āgūṛa* *iti*.

66.8. Согласно объяснению Яшомитры, *dhandhābhijñā* (в нашем переводе «медленное постижение») означает *mandarajñā* (букв.: слабая мудрость). — См. SAKV, с. 599.

66.9. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Либо же можно объяснить: *abhijñā* индивида с вялым умом (*d'esprit mou*) медлительна». — L'AK, VI, с. 280. В санскритском тексте здесь *dhandhasya pudgalasya*.

66.10. В санскритском тексте *bodhipakṣyākhyām* (= *bodhipākṣika*).

66.11. Тридцать семь дхарм (в Словаре Ф. Эджертон — условий или факторов. — См. BHSD, с. 402), способствующих, или благоприятствующих, просветлению: 4 приложения (постановки) памятования, или внимания (*smṛtyupasthāna*); 4 правильных усилия (*samyakprahāṇa*; лексическое значение *prahāṇa* — устранение, избавление. Как отмечает Ф. Эджертон, тибетские переводчики, по всей вероятности, признают только это значение, которое передается как *spun ba*. — См. BHSD, с. 589); 4 основы сверхъестественных (риддхических) способностей (*ṛddhipāda*); 5 нравственных способностей (*indriya*; это вера, энергия, памятование, или внимание, сосредоточение сознания и мудрость); 5 сил (*bala*, которые соответствуют 5 нравственным способностям); 7 составных элементов просветления (*bodhyaṅga*); 8 составных элементов, или факторов, Благородного пути (в санскритском тексте *āryaṣṭāṅgo mārga*, букв.: Благородный путь из восьми частей). См. также L'AK, VI, с. 281–282, примеч. 1–3.

67.1. В тексте карики *anutpādaḥṣayajñāne bodhiḥ*. См. также АКВ, VI, 50, и комментарии 50.2 и 50.3.

67.2. В санскритском тексте *anuttarā samyaksambodhi*.

67.3. Яшомитра поясняет в комментарии, что мудрость (*prajñā*) обычного человека (*prthagjana*) и того, кто находится в процессе обучения (*śaikṣa*), не может быть определена как *bodhi*, поскольку она не свободна от неведения относительно трех сфер существования. — См. SAKV, с. 600.

67.4. В санскритском тексте *apunaḥ kartavyatā*.

67.5. В санскритском тексте *bodheranulomatvāt*. Согласно Васубандху, *bodhi* есть чистая мудрость. — См. АКВ, VI, 70.

67.6. Л. де ла Валле Пуссен приводит соответствующий фрагмент «Вибхашы» (96.8): «Почему они называются *bodhipāksikas*?.. *Ḥṣaya* и *anutpādaññāna* получают название *Bodhi* потому, что они заключают в себе полное уразумение (*budh*) четырех Истин. Если дхарма благоприятствует такому полному уразумению... то она получает название *bodhipāksika*».

Далее указываются источники, в том числе и махаянские, в которых дается определение *bodhi*. — См. L'AK, VI, с. 282, примеч. 5.

67.7. В санскритском тексте *dravyāṇi*. Подробнее о термине *dravya* в философии вайбхашиков см. АК, Т. I, с. 282–283 (комментарий к АКВ, I, 38).

68.1. В тексте карики *śraddhā vīryaṃ smṛtiḥ prajñā samādhiḥ prītyupekṣaṇe graṣṭrabdhiśīlasaṃkalpāḥ*.

68.2. В тексте карики *prajñā hi smṛtyupasthitiḥ*; подробнее см. АКВ, VI, 15.

69.1. В тексте карики *vīryaṃ samyakprahāṇākhyam* (наше исправление; в оригинале здесь *gavyam*) *ṛddhipādāḥ samādhayaḥ*. См. также реконструкцию санскритского оригинала по тибетской версии у Л. де ла Валле Пуссена. — L'AK, VI, с. 283, примеч. 3.

69.2. В санскритском тексте *nāmagrāhakaya*.

69.3. Четыре применения, или постановки, памятования (*smṛtyupasthāna*) — постоянное удержание в поле внимания всего, что связано с физическим телом (*kāya*), чувствованиями (*vedanā*), сознанием (*citta*) и дхармами. Налинакша Датт подчеркивает, что эта группа психотехнических практик рассматривалась Учителем как единственный лучший путь (*ekaṃyāna*) к достижению освобождения и получила исчерпывающее изложение в двух сутрах первого раздела канона («Махасатипаттхана-суттанта», DN, II, 8 и «Сатипаттхана-сутта», MN, I, 55). — См. Dutt, 1940, с. 246–247.

69.4. В санскритском тексте *dharmaṃpravacayasambodhyaṅga*. Подробнее о мудрости (*prajñā*) как различении дхарм см. АК, Т. I, 1.2, наш комментарий 2.4, с. 253–254.

69.5. Четыре истинных, или правильных, усилия (*samyakprahāṇāni*, см. также комментарий 66.11) направлены, соответственно, на предотвращение возникновения неблагих (*akuṣala*) дхарм, на избавление от уже возникших неблагих дхарм, на порождение благих (*kuṣala*) дхарм и на удержание уже существующих благих дхарм. — См. BHSD, с. 380. Эти психотехнические практики соответствуют истинному усилию (*samyakvāyāma*) как фактору Благородного восьмеричного пути.

69.6. Четыре основы сверхъестественных (риддхических) способностей (*ṛddhipāda*), возникающие благодаря йогическому сосредоточению, — это сильное желание (*chanda*), энергия (*vīrya*), предрасположенность сознания (*citta*) и тщательное исследование (*mīmāṃsā*). Подробно см. L'AS, с. 121.

69.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Что еще мы имеем из того, что не является этими пятью первыми сущностями?» — L'AK, VI, с. 284.

69.8. В санскритском тексте *praśrabdhi* как синоним гибкости (ментальной и телесной). Подробнее см. АК, Т. I, 2.25, с. 457 и наш комментарий 25.5, с. 582.

69.9. В санскритском тексте *saṃyaksamkalpaḥ śīlaṅgāni* са. В комментарии Яшомитры: «Три составляющие нравственности — истинная речь (*saṃyāgvāk*), истинная деятельность (*saṃyakkarmānta*) и истинный образ жизни (*saṃyagājīva*)». — SAKV, с. 601. О неразрывной связи намерения (*āśaya*), а затем решимости (*samkalpa*) с речью, действием и образом жизни см. АКВ, IV. 4 и наш перевод.

69.10. Смысл возражения вайбхашиков становится эксплицитным в китайской версии: «... насчитывается одиннадцать реальных сущностей: истинная речь и истинная деятельность вместе составляют одну сущность, а истинный образ жизни — другую. Таким образом, нравственность (*śīla*) включает две реальные сущности, которые должны быть прибавлены к девяти предыдущим». — См. L'AK, VI, с. 284.

Согласно Яшомитре, с конвенциональной точки зрения (*abhiprāya-vaśāt*), нет никакой ошибки (*adoṣa*) в разделении нравственности на две составляющие, но при действительном подсчете мы получим шестнадцать реальных сущностей (*dravyāṇi*), поскольку нравственность включает семь дхарм — неинформативный элемент (*avijñapti*) и т. д. — См. SAKV, с. 601.

69.11. В тексте карики *pradhānagrahaṇaṃ sarve guṇāḥ prayogikāstu*. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Определение согласно главному; все они также суть качества, рожденные из упражнения». — L'AK, VI, с. 284. В примечании приводится тибетская версия и реконструкция по ней санскритского оригинала.

69.12. Как поясняет Яшомитра, приводя в качестве примера постановку (применение) памятования (*smṛtyupasthāna*), все его четыре вида по своей внутренней сущности есть мудрость, но они характеризуются также энергией (*vīrya*) и другими свойствами. Мудрость здесь — наиболее существенное, главное (*pradhāna*), поскольку все другие свойства презентуются благодаря ее силе. — См. SAKV, с. 601.

69.13. В санскритском тексте *prāyogikāḥ*; подробнее см. АК, Т. I, 2.71, с. 542 и комментарий 71.1, с. 638. Яшомитра также отмечает, что все позитивные качества (*guṇāḥ*) — с притоком аффектов и без притока — возникают благодаря практике слушания Учения, размышления и сосредоточения сознания. — См. SAKV, с. 242 и 601.

69.14. В санскритском тексте *pradhīyante*. См. L'AK, VI, с. 285, примеч. 1, где Л. де ла Валле Пуссен приводит синонимический ряд: *pradhīyante dhāryante niyamyante ... iti pradhānam*.

69.15. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что для Васубандху *ṛddhipādāḥ* = *ṛddhihetavaḥ*; йогические сосредоточения являются причиной *ṛddhi* и сами возникают из жажды, энергии и т. д. — См. L'AK, VI, с. 285, примеч. 2. Васубандху рассматривает сверхъестественные способности в АКВ, VII. 42, с. 421.

69.16. В санскритском тексте здесь *sampatteḥ*; ср. BHSD, с. 575.

69.17. Л. де ла Валле Пуссен отождествляет источник цитирования как AN, III. 280 и DN, I. 77, и продолжает: «Сюань-цзан дает наиболее существенную часть этой сутры (из которой Васубандху приводит только начало)» и завершает [цитату] словами: «Будда говорит здесь, что *ṛddhi* представляет плод (результат) сосредоточения и что “ноги” (*pāda*) — это сосредоточения, порожденные *chanda* и прочим». Далее Л. де ла Валле Пуссен приводит перевод обширной выдержки из Сангхабхадры («Ньяяанусара», XXIII. 6, 43а 7) с опровержением Васубандху. — См. L'AK, VI, с. 285–286, примеч. 3–1.

69.18. В санскритском тексте, соответственно, *indriyāṇyeva balānyuktāni*.

69.19. В санскритском тексте *anavamardanīya(tva)*; ср. *avamardanīya* — depressed. — BHSD, с. 75.

Л. де ла Валле Пуссен приводит в примечании объяснение из «Вибхашы» (141,9): «*indriyas*, потому что производят благие дхармы; *balas*, потому что разрушают дурные дхармы; *indriyas*, потому что могут быть поколеблены», и т. д. — См. L'AK, VI, с. 286, примеч. 2.

69.20. В санскритском тексте здесь *śraddhadhāna*; ср. *śraddahanā* (ср. инд. = палийскому *saddahanā*) — believing, the having faith. — BHSD, с. 534.

69.21. В санскритском тексте *yathābhūtaṃ prajānāti*; подробнее см. АК, Т. I, I.1, с. 192 и наш комментарий 1.2, с. 250–251.

70.1. В санскритском тексте *ādikarmikāvasthāyāṃ*; подробнее см. комментарий 9.11 и BHSD, с. 93.

70.2. В санскритском тексте *ūśmagateṣu*. О возникновении внутреннего огня, «сжигающего солому аффектов», см. АКВ, VI. 17 и наш перевод и комментарий 17.1.

70.3. В санскритском тексте *viśeṣādhigama*. Согласно Ф. Эджертону, «специфическое достижение», которое определяется как концентрация (букв.: крепкое схватывание) на одном содержании сознания до такой степени, что возникает состояние дхьяны. Но йогин, относящийся к классу *śaṃkabhavika* («тот, кому предстоит реализовать состояние архатства в данной жизни»), не утрачивает это «специфическое достижение», он не подвержен смерти (см. также ЭА, III. 85, с. 178 и комментарий 85.5). В буддийском гибридном санскрите синонимы этого ключевого слова (термина) — *viśeṣa-gamaṇa* и *gāmitā*. — См. BHSD, с. 501.

70.4. В санскритском тексте *mūrdha* (= *mūrdhan*, *mūrdhāna*. — BHSD, с. 456), второе состояние сознания, способствующее или ведущее к проникновению (*nirvedhabhāgīya*. — См. комментарий 20.1). В психотехническом плане состояние «вершины» представляет собой предельную интенсификацию внутреннего тепла. — См. АКВ, VI. 17 и наш комментарий 17.3. Согласно Яшомитре, сосредоточение сознания (*saṃādhi*) при этом состоянии становится опорой (*āśraya*) последующего успеха (*saṃrddhi*). Вот почему опоры сверхъестественных способностей отнесены к «вершинам». — См. SAKV, с. 603.

70.5. В санскритском тексте *kṣānti*; подробнее см. комментарий 18.4.

70.6. В санскритском тексте *ādhipatya* (букв.: господство). — См. АК, Т. I, 2.2, с. 432.

70.7. В санскритском тексте *agradharma*. Согласно трактовке Г. Гюнтера — «высшая мирская реализация». — См. Guenther, 1957, с. 335, а также наш комментарий 19.5.

70.8. Яшомитра поясняет: «... которые при достижении этого состояния не развертываются (*asamudācārāt*)». — SAKV, с. 605.

70.9. В санскритском тексте *bodhyaṅga*. Краткое определение семи составных элементов, или факторов просветления, приводится также в «Абхидхармасамуччая» Асанги:

«Что является объектом (*ālambana*, букв.: опорой) семи факторов просветления? — Подлинная сущность четырех Благородных истин.

— Какова их сущность? — Памятование (*smṛti*), различение дхарм (*dharmavicaya*, то есть мудрость, *prajñā*), энергия (*vīrya*), радость (*prīti*), ментальная гибкость (*praśrabdhi*), сосредоточение сознания (*saṃādhi*) и невозмутимость (*upekṣā*).

Памятование — это опорный фактор; различение (исследование) дхарм — сущностный фактор (*svabhāvaṅga*); энергия есть фактор выхода (*nirgāḍāṅga*, то есть фактор освобождения от сансары); радость — благоприятствующий фактор; ментальная гибкость, сосредоточение сознания и невозмутимость суть факторы незагрязнения [аффектами] (*asaṃkleśāṅga*) вследствие отсутствия загрязнений, связи с отсутствием загрязнений и природы отсутствия загрязнений». — См. L'AS, с. 123.

70.10. В санскритском тексте *gamanaprabhāvitvāt*. Как говорит Яшомитра, «путь (*mārga*) в мирском представлении (*loke*) в основном связан с движением. По нему идут, поэтому и говорится: “путь”. Или же потому, что “он идет”. Как говорится: “Этот путь идет в Паталипутру”. Путь видения [Благородных истин] характеризуется движением в гораздо большей степени, чем путь практикования сосредоточения сознания, поскольку движение по нему очень быстрое (*āṣugāmitva*). Тот, кто им обладает (*tadvān*), также движется по нему очень быстро. Что касается движения по пути практики сосредоточения, то оно растягивается надолго (*bahunā kālena*) ввиду различия сфер существования». — См. SAKV, с. 603.

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен приводит этот комментарий Яшомитры и соответствующий фрагмент из «Вибхашы» (91.3): «Составной элемент пути имеет значение поиска и движения. Путь видения — быстрый, без того чтобы сознание на нем прерывалось — означает “радостное движение”. Составные элементы пути при нем — это главное (*prabhāvita*?). Составные элементы просветления (*bodhyaṅga*) имеют значение “понимания”. Поэтому они существенны для пути медитации (*bhāvanāmārga*), который на своих девяти стадиях дает понимание в несколько приемов». — См. L'AK, VI, с. 288, примеч. 1.

70.11. Перед этим в переводе Л. де ла Валле Пуссена: «[Говорится, однако, что *darśanamārga* предшествует *bhāvanāmārga*. Почему не уважать этот порядок?] Сутра называет сначала *bodhyaṅgas* (*bhāvanāmārga*), а затем *mārgāṅgas* (*darśanamārga*) с целью установить порядок, соответствующий числу членов: сначала семь, затем — восемь». — L'AK, VI, с. 288.

70.12. В санскритском тексте здесь следует читать *nigrahārtham* вместо *āryam*.

70.13. В санскритском тексте *visāriṇīnām*; о другом вероятном значении этого слова см. BHSD, с. 503.

70.14. В санскритском тексте здесь *smārasaṃkalpa*, что интерпретируется Яшомитрой как *anubhūta-viśaya-smṛti-saṃkalpa*. . . *iti artham, kāma-saṃkalpānām iti vā*. — SAKV, с. 604. Мы следуем второму толкованию.

70.15. Согласно Л. де ла Валле Пуссену — в «Мадхьяма-агаме» (51.20). — См. L'AK, VI, с. 289.

70.16. Как поясняет Яшомитра, здесь имеется в виду: 1) устранение уже возникших греховных (*pāpaka*), неблагих дхарм; 2) непорождение (*anutpāda*) еще не возникших [греховных, неблагих дхарм]; 3) порождение еще не возникших благих дхарм; 4) стабилизация (*sthiti* — сохранение) и т. д. возникших благих дхарм. — См. SAKV, с. 604.

70.17. В комментарии Яшомитры: «Непосредственно после правильных усилий (*samyakpradhāna*) благодаря очищению (*viśodhana*) сосредоточения сознания возникают элементы (основы — *pādāḥ*) риддхических способностей». — SAKV, с. 604.

70.18. В санскритском тексте *adhipatibhūta* в терминологическом значении индрий как факторов доминирования в психике, деятельность которых проявляется в очищении сознания. — См. AK, T. I, 2.3, с. 433.

70.19. В санскритском тексте *nirjītavipakṣasamudācāra*. О другом значении *nirjīta*, рожденный, см. BHSD, с. 301.

Яшомитра отмечает, что на стадии функционирования индрий возможно развращение аффектов (*kleśa-samudācāra*), поскольку оно может продолжаться вплоть до состояния принятия (*kṣānti*) Благородных истин. — См. SAKV, с. 604.

70.20. В санскритском тексте *dharṃatattvāvalokāt*. В комментарии Яшомитры: «Просветление (*bodhi*) следует понимать как чистую, вне притока аффектов, мудрость». — SAKV, с. 604.

70.21. То есть на пути видения Благородных истин и на пути практикования сосредоточения сознания на увиденном. — См. SAKV, с. 604.

70.22. В переводе Л. де ла Валле Пуссена далее: «[Следовательно, восьмеричный путь существует также и на *bhāvanāmārga*, так как этот путь на *darśanamārga* не обретает полноту благодаря *bhāvanā*].» — L'AK, VI, с. 290.

70.23. Как поясняет Яшомитра, «обозначение (*adhivāsa*); другие значения: имя, название, термин. — См. BHSD, с. 15) четырех Благородных истин указывает на путь видения, а обозначение Благородного восьмеричного пути указывает на путь практики сосредоточения сознания». — SAKV, с. 604.

71.1. В санскритском тексте *laukikā samyagdr̥ṣṭi*; подробнее см. АК, Т. I, 1.41, с. 237.

71.2. Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что благодаря Васумитре мы знаем, что в буддийских школах не было согласия относительно того, существует ли мирское *samyagdr̥ṣṭi*. — См. L'AK, VI, с. 290, примеч. 4.

71.3. В санскритском тексте *anāgama*, то есть до «вхождения» в базовую (*mūla*) дхьяну; см. также комментарий 66.5.

71.4. В санскритском тексте *sāmantaka*. См. также BHSD, с. 591. Л. де ла Валле Пуссен передает этот термин как *recueillement — d'entrée*. — См. L'AK, VI, с. 291; подробнее — АКВ, VIII, с. 448 и следующие.

71.5. В санскритском тексте *balavāhanīyatvāt*. Яшомитра говорит в комментарии: «Сознание “радуется” (*prīṇati*) обретенному духовному блаженству, а не чему-либо иному». — См. SAKV, с. 604.

72.1. В санскритском тексте *vitarka*. Подробно об этом ключевом слове см. АК, Т. I, 2.33, с. 590–591, где в первом приближении оно трактовалось как исходная направленность сознания, «неотчетливый шепот ума» (*mano jalpa*). — См. Stcherbatsky, 1923, с. 104–105), находящегося в постоянном поиске. Яшомитра полагает, что в приведенном контексте *vitarka* (избирательность) — синоним *saṃkalpa* (решимость). В нетерминологическом значении *vitarka* — ложное умозрение или различие. В махаянских сутрах то же значение передается, как правило, ключевым словом *vikalpa* или, реже, *saṃkalpa*. — См. BHSD, с. 545.

В переводе китайской версии у Л. де ла Валле Пуссена здесь вместо *vitarka* санскритского оригинала иероглиф, который он передает как *vicāra*. — См. L'AK, VI, с. 291.

72.2. В тексте карики *śīlāṅgaistābhyām ca triṣvarūpiṣu*. Л. де ла Валле Пуссен дает перевод версии Парамартхи: «За исключением нравственности и двух предыдущих — в трех *Āgūryas*». — См. L'AK, VI, с. 291, примеч. 8.

72.3. В санскритском тексте, соответственно, *samyagvākkarmāntājīva*.

73.1. В примечании к своему переводу Л. де ла Валле Пуссен приводит также тибетскую версию карики и далее говорит: «Эта строка цитируется также в «Абхисамаяланкара-алоке», где сказано: “Это правило относится к шравакам, у которых

отсутствует *upāyakaūśalya* (искусность в выборе соответствующего метода. — *Примеч. пер.*), но бодхисаттвы практикуют *bhāvanāmārga* и в чувственном мире». — См. L'AK, VI, с. 292, примеч. 1.

73.2. В комментарии Яшомитра рассматривает условия, при которых возможна установка памятования относительно тела (*kāyasmṛtūpasthāna*) даже на «вершине существования» (*bhavāgre*), где материальное отсутствует по определению. Согласно его концепции, находящийся на «вершине существования» может иметь объектом сознания чистую дисциплину (*anāśrava saṃvāga*. — См. АКВ, IV. 15) предыдущих сфер существования, а как известно, эта дисциплина по своей природе материальна (*gūra*). — См. SAKV, с. 605.

73.3. В санскритском тексте *avetyaprasāda*; согласно толкованию Ф. Эджертона — *serenity based on trusting faith*. — BHSD, с. 79. Валпола Рахула переводит: *la foi par-fait*. — L'AK, с. 161. О значении термина см. ниже.

В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «В какой момент человек, который культивирует вспомогательные средства *Bodhi* (*bodhipākṣika*), обретает *avetyaprasādas*, то есть четыре вида веры (и чистоты), сопровождающие понимание?» — L'AK, VI, с. 292.

Яшомитра говорит в комментарии: «Существуют четыре *avetyaprasāda*: совершенная вера в Будду, соответственно, в Дхарму (Учение) и в Сангху (Общину) и в нравственные принципы, которыми так дорожат благородные (*ārya*)». — См. SAKV, с. 605.

74.1. В санскритском тексте *abhisamaya(yant)* — постигающий. О постижении истин см. АКВ, VI. 27 и наш перевод.

74.2. В санскритском тексте *śīlāni*, добродетели.

74.3. В квадратных скобках приведено пояснение Яшомитры: *mārga-satyasya bud-dha-saṃgha-svabhāvatvāt*. — См. SAKV, с. 605. У Л. де ла Валле Пуссена: «Эти три Истины суть Дхарма; они не есть ни Будда, ни Сангха, поэтому видение этих Истин не сопоставляется с двумя другими *prasādas* (виды совершенной веры. — *Примеч. пер.*). Истина пути есть Будда и Сангха. *Prasāda* относительно Будды — признание того, что он есть Татхагата Архат Самъяksamбудда *vidyācaganasampranna*. Будда не составляет часть Сангхи; Бодхисаттва и Пратьекабудда не составляют часть Сангхи, ибо они в одиночестве оставляют мир; требуются четыре личности, чтобы образовать Сангху. (Перевод из Юань-хуэя.)» — См. L'AK, VI, с. 293, примеч. 1, 2.

74.4. В санскритском тексте *saṃghakarakeṣu*; подробнее см. АКВ, IV. 32 и наш перевод.

74.5. Последняя фраза в китайской версии отсутствует.

75.1. В санскритском оригинале слово *mārga* относится уже к первой паде карик 75.

В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен пересказывает общий смысл комментария Яшомитры: «Дхарма в формуле прибежищ, *dharmaratna* (драгоценность — Дхарма), означает *phaladharma* = *Nirvāṇa* (IV. 32, VII. 38).

Здесь Дхарма = Три первые Истины, чистый путь Бодхисаттвы на стадии *Śaikṣa*, путь Пратьека(будды) на стадиях *Śaikṣa* и *Aśaikṣa*.

Пути Будды и Шраваки (Сангха) не включены в термин (понятие) Дхарма, ибо когда происходит постижение этих путей, то все, что обретается, — это *prasāda* относительно Будды и Сангхи». (Подробно см. SAKV, с. 605–606).

Далее в примечании: «Сюань-цзан переводит: Дхарма, объект *prasāda*, двух видов: в общем смысле и в специальном смысле. В общем смысле Дхарма = четыре

Истины; в специальном смысле Дхарма = три первые Истины и пути Пратьекабудды и Бодхисаттвы. Поэтому когда видят четыре Истины, обретается *prasāda* относительно Дхармы. Нравственные нормы, столь дорогие для Благородных, идут вместе с видением Истин». — См. L'AK, VI, с. 293–294, примеч. 3.

75.2. В санскритском тексте *catvaro 'vetyaprasādāḥ*; см. комментарий 73.3.

75.3. В тексте карики *dravyatastu dve śraddhā śīlaṃ* са.

75.4. В санскритском тексте *dravye*; подробнее о ключевом слове (термине) *dravya* см. АК, Т. I, 1.38, с. 282–283.

75.5. В санскритском тексте *yathābhūtam*; подробнее см. Островская-мл., 1993.

75.6. В санскритском тексте *saṃmukhīkaroti*.

75.7. Реконструкция контекста основывается на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 606. В санскритском тексте *vidyabhaiṣajyopasthāpaka*; Л. де ла Валле Пуссен переводит: *le médecin, le remède, l'infirmier*. — L'AK, VI, с. 294.

75.8. В санскритском тексте *prasanna*, см. BHSD, с. 588. Яшомитра поясняет: «верит в то, что Бхагаван — Истинно-просветленный и т. д.». — SAKV, с. 606.

75.9. В санскритском тексте *eṣā pratipatti*. Согласно Яшомитре, «что означает нравственное поведение, которым дорожат благородные». — SAKV, с. 606.

75.10. В комментарии Яшомитры: «Почему о чистоте нравственности сказано в конце? Ввиду упоминавшейся ранее последовательности: врач, лекарство, сиделка (*upasthāyaka*, ср. Apte, с. 296, 3), здоровье (*ārogya*)». — SAKV, с. 606.

75.11. В комментарии Яшомитры: «Проводник (*daīṣika*) — это Бхагаван, дорога — Учение, спутники — Сангха, а повозка (*yāna*) — это дорогие для благородного добродетели». — SAKV, с. 606.

75.12. Л. де ла Валле Пуссен вводит в корпус перевода китайской версии соответствующие пояснения Яшомитры: «... *Aśaikṣa* обладает десятью членами, а именно: теми же восемью членами Пути, определяемыми как *aśaikṣa*, плюс *aśaikṣī samyagvimukti* и *aśaikṣa samyagjñāna*, совершенное освобождение, свойственное Архатам, и знание достижения этого освобождения (VI. 76 d)». — См. L'AK, VI, с. 295.

75.13. В санскритском тексте *kleśabandhana*.

75.14. В санскритском тексте *bandhanaikadeśān*.

75.15. В санскритском тексте *pyāyūam*; в общелексическом значении правильный, подходящий, обычный и т. д.

76.1. В тексте карики *asaṃskṛtā kleśahānamadhimuktistu saṃskṛtā*.

Подробнее о ключевом слове (термине) *asaṃskṛta*, необусловленное, или абсолютное, см. АК, Т. I, с. 259 (комментарий к 1.5). *Saṃskṛta* (в нашей интерпретации причинно-обусловленное) определяется Васубандху как то, что создано совокупностью совместно возникающих условий (*sametya saṃbhūya pratyayaṇīḥ kṛta*. — АКВ, I. 7, с. 4).

76.2. То есть «прекращение [их существования] посредством знания» (*pratisaṃkhyānirodha*). Подробно см. АК, Т. I, 1.6, с. 195, и 2.55, с. 517–519.

76.3. В санскритском тексте *aśaikṣādhimokṣa*. О ключевом слове *adhimokṣa*, которое мы трактуем в данном контексте как «неуклонную решимость», подробно см. АК, Т. I, 2.24, с. 456, и наш комментарий 24.9, с. 580.

Л. де ла Валле Пуссен отмечает, что для Васубандху *adhimokṣa* не является освобождением, это, скорее, *chanda* (жажда, сильное желание освобождения), *vīrya* (энергия) и т. д. Отсюда и последующая дискуссия. — См. L'AK, VI, с. 296, примеч. 5.

Яшомитра в своем комментарии трактует *adhimokṣa* как причинно-обусловленное освобождение (*saṃskṛta vimukti*), поскольку [глагольный] корень (*mus*) имеет одно и то же значение (*dhātvarthaikatvāt*). — См. SAKV, с. 607.

76.4. В санскритском тексте *aśaikṣāṅga*, то есть истинные воззрения и т. д. — См. SAKV, с. 607.

76.5. В санскритском тексте, соответственно, *cetovimukti* и *prajñāvimukti*. Другое толкование: освобождение посредством сознания и освобождение посредством мудрости. Об освобождении посредством мудрости см. АКВ, VI. 64.

В комментарии Яшомитры: «Вследствие отвращения от страстей (*rāga-virāgāt*) — освобождение сознания; вследствие отвращения от неведения (*avidyā-virāgāt*) — освобождение мудрости». — SAKV, с. 607.

76.6. В санскритском тексте *vimuktiskandha*. Яшомитра перечисляет и другие группы свойств того, кто более не нуждается в обучении (*aśaikṣa*): группа нравственности (*śīlaskandha*), группа йогического сосредоточения, то есть дисциплина сознания (*saṃādhiskandha*), группа мудрости (*prajñāskandha*), группа освобождения (*vimuktiskandha*) и группа видения знания освобождения (*vimuktijñānadarśanaskandha*). — См. SAKV, с. 607; L'AS, с. 129.

Как отмечает Л. де ла Валле Пуссен, эти скандхи соответствуют *dhammakkhanda* в DN, III. 229, 279; они называются *lokottaraskandha* в «Дхармасанграхе», 23, и *jīnaskandha* (скандхи Победителя) в «Трехязычном словаре». — См. L'AK, VI, с. 297, примеч. 2.

76.7. В переводе Л. де ла Валле Пуссена перед этим: «Но, согласно другому мнению, если *vimuktiskandha* — это только *adhimokṣa*, то как тогда объяснить сутру?» — L'AK, VI, с. 297, с указанием, что такова точка зрения Васубандху.

Далее он отождествляет источник цитирования как «Самьюкта» (21.10), который начинается словами: «О Вьяграбодхаяна! Есть четыре фактора, существенных для очищения: фактор, существенный для очищения нравственности, фактор, существенный для очищения сосредоточения сознания... видения... освобождения». — См. там же, примеч. 4.

76.8. В санскритском тексте здесь *iti vistareṇa*, согласно Ф. Эджертоу: *the full text (of a cliché, or well-known passage) is to be supplied*. — BHSD, с. 504. В комментарии Яшомитры: «“И далее по тексту” подразумевает, что они (рвение, энергия и прочее. — *Примеч. пер.*) перечисляются в качестве главных». — См. SAKV, с. 607.

76.9. В санскритском тексте *vaimalyam*, что объясняется Яшомитрой как *anāśravatva*, то есть отсутствие притока аффектов. — См. SAKV, с. 607.

76.10. Согласно Яшомитре, здесь имеется в виду Учитель (*ācārya*), то есть Васубандху.

76.11. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Каково *samyagjñāna*, отличное от *samyagdrṣṭi*?» — L'AK, VI, с. 298.

76.12. В тексте карики *jñānaṃ bodhīryathoditā*.

76.13. В данном случае (*iha*), то есть при рассмотрении дхарм того, кто более не нуждается в обучении (*aśaikṣa*).

76.14. В санскритском тексте, соответственно, *kṣayajñāna* и *anutpādayjñāna*; подробнее см. АКВ, VI. 67.

77.1. В тексте карики *jāyamaṇa*. «Рождающееся» сознание — возникающее, то есть еще не функционирующее в данный момент (*tatkṣaṇa*).

77.2. Согласно Л. де ла Валле Пуссену, Васубандху ссылается здесь на «Джняна-прастхану» (15.20). В примечании к переводу китайской версии приводится сводка

материалов, в которой представлены точки зрения разных школ раннего буддизма относительно «чистоты» или «загрязненности» освобождающегося сознания, — проблемы, которая станет ключевой в базовых источниках махаяны. Л. де ла Валле Пуссен заключает: «Существует прямая связь между “чистым сознанием” «Ангуттара(-никаи», I.10, 225, 257; III.16. — *Примеч. пер.*) и tathāgatagarbha “Ланкааватары”, которое чисто, которое подобно драгоценности, покрытой грязью, и которое трансмигрирует, тогда как мапас не трансмигрирует». — См. L'AK, VI, с. 299, примеч. 1.

77.3. Точнее, девятой категорией аффектов (слабой-слабой) «вершины существования» (bhavāgra). — См. АКВ, VI, 36.

77.4. В санскритском тексте vajropamasamādhi. Подробнее об «алмазоподобном» сосредоточении см. АКВ, VI, 44.

77.5. Реконструкция полноты контекста основана на комментарии Яшомитры. — См. SAKV, с. 607. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Но что вы скажете о мысли Aśaikṣa, которая не рождается в момент vajropama, или о мирской мысли (laukika), возникающей у Aśaikṣa? — Эти две мысли также освобождающие (liberantur), но только о будущей мысли Aśaikṣa, находящейся на пути к возникновению (niyatam utpattau=utpādābhimukham), Шастра говорит как об освобожденной (liberatur)». — L'AK, VI, с. 300.

77.6. Далее в комментарии Яшомитры: «... то есть это состояние сознания того, кто находится в процессе обучения (śaikṣa). Однако мирское сознание того, кто более не нуждается в обучении, таковым не бывает. Следовательно, оно не тождественно (asāmyam) первому». — SAKV, с. 608.

77.7. В тексте карики nirudhyamāno mārgastu prajahāti (в оригинале ошибочно prahajahati) tadāvṛtim.

77.8. То есть в данном трактате, — пояснение Яшомитры. — SAKV, с. 608.

77.9. В санскритском тексте, соответственно, prahāṇadhātu, virāgadadhātu и nirodhadhātu. См. также «Абхидхармахридая» [229]: «Почитаемый-в-мире наставлял о трех элементах (dhātu): элементе устранения, элементе отвержения и элементе уничтожения. Каковы их свойства?

Разрушения желания, объектов и других загрязнений — это и есть три элемента.

Устранение желания (rāga) — это элемент отвержения (virāgadadhātu). Устранение объектов (vastu) — элемент уничтожения (nirodhadhātu). Устранение других загрязнений — элемент устранения (prahāṇadhātu)». — Ahr, с. 166–167.

78.1. В тексте карики virāgo rāgasamṣaya. Согласно Яшомитре, такая конструкция употребляется при необходимости строгого различения аспектов. Само по себе слово virāga означает отрешение от, оставление всех аффектов. В контекстах общего характера — синоним устранения (prahāṇa). — См. SAKV, с. 608.

Как говорит Л. де ла Валле Пуссен, «мнения расходятся (“Вибхаша”, 29.6). Например, у Гхошаки prahāṇadhātu — оставление страстей, virāgadadhātu — разъединение с объектами, а nirodhadhātu — освобождение от бремени. У других это, в соответствующей последовательности, устранение неприятного ощущения (чувствования), приятного, нейтрального. Либо же это устранение, в том же порядке, трех страданий (VI.3), трех сфер существования, страстей прошлого-настоящего-будущего. Паршва понимает под nirodhadhātu остановку (nirodha) непрерывного потока [индивидных дхарм — saṃtati].

В этой главе “Вибхашы” цитируется сутра, в которой Ананда спрашивает, каковы те дхармы, которые монаху следует практиковать в медитациях, чтобы получить наименование Sthavira. Это две дхармы — śamatha, полное успокоение сознания, и

vīraśyaṇā, понимание, поскольку мысль (сознание), исполненная аромата успокоения, может обрести благодаря пониманию освобождение (vimukti). — Данный фрагмент следует после объяснения трех dhātus». — См. L'AK, VI, с. 301, примеч. 2.

78.2. В тексте карики prahāṇadhāturanyeṣām.

78.3. В санскритском тексте saṃkṣaya iti vartate.

78.4. В санскритском тексте vastunaḥ grahāṇa. Яшомитра поясняет: «устранение загрязненной [аффектами] материи и прочего». — SAKV, с. 608. О техническом значении термина vastu см. АК, Т. I, с. 262 (комментарий 7.5).

78.5. В санскритском тексте здесь эллипсис: yena vastu nirvidyate (вместо nividyate в оригинале) virajyate 'pi tena vastunā. Мы следуем трактовке Л. де ла Валле Пуссена, предложенной в переводе китайской версии. — См. L'AK, VI, с. 301.

Проблема отвращения от мирского и отвержения страстей рассматривается в «Абхидхармахридае»: «Почитаемый-в-мирах (lokaṇyeṣṭha) сказал, что существует отвращение (nirvedā) и существует отрешение (virāga) от желаний. — Как [адепт] отвращается и как отвергает (отрешается от) желания?

[240] Знания относительно страдания и его причины
и [соответствующие] терпеливые принятия развивают отвращение.
Достижение бесстрастия после угасания желания,
как говорят, — во всех четырех [Истинах].

Знание относительно страдания и его причины и [соответствующие] терпеливые принятия (kṣānti) развивают отвращение: когда знание и терпеливое принятие избирают страдание и возникновение в качестве своих объектов, это означает отвращение, так как они действуют относительно объектов (vastu) отвращения.

Достижение бесстрастия после угасания (исчерпания) желания, говорится, присутствует во всех четырех [Истинах]: знания и терпеливые принятия относительно четырех Истин означают отвержение желания (virāga), потому что они могут закончить с желанием». — Ahr, (240), с. 174.

79.1. В тексте карики nirvidyate duḥkhaḥetuḥkṣāntijñānaḥ. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Отвращение (dégout) посредством kṣāntis и jñānas страдания и возникновения». — См. L'AK, VI, с. 302.

79.2. В санскритском тексте nirvidyate; ср. nirvidā: world-disgust, aversion from worldly things. — BHSD, с. 504.

79.3. Об интеллектуальном принятии (kṣānti) дхармического знания (dharma-jñāna) и знании Благородных истин см. АКВ, VI. 25 и наш комментарий.

79.4. В тексте карики nirajyate sarvairjahāti yaiḥ. Л. де ла Валле Пуссен переводит: «Отрешенность с помощью всех дхарм, посредством которых достигается избавление». — См. L'AK, VI, с. 302.

79.5. В санскритском тексте здесь вместо prajahat следует читать aprajahat; ср. SAKV, с. 608 и перевод китайской версии. — L'AK, VI, с. 302.

79.6. В санскритском тексте pramodyavastu; ср. pramodayitvā, having gratified. — BHSD, с. 383. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «... эти kṣāntis и эти jñānas имеют сферой своих причин радость». — L'AK, VI, с. 302.

79.7. В квадратных скобках мы приводим пояснение Яшомитры. — См. SAKV, с. 608. Последующая реконструкция также основывается на его комментарии.

79.8. В комментарии Яшомитры: «Отрешенный (vitarāga) от чувственного мира и т. д., кончая Вершиной существования». — См. SAKV, с. 609.

79.9. В санскритском тексте *satyāṇi raṣyaṇ*, что Яшомитра объясняет как *abhisamaya*. — См. SAKV, с. 609.

79.10. В комментарии Яшомитры: «... поскольку аффекты уже были уничтожены посредством мирского пути сосредоточения сознания. У него возникают лишь [дхармы] чистого (*anāśrava*) обладания разъединением [с аффектами] (см. АКВ, VI. 46). Однако он с необходимостью уничтожает аффекты посредством принятия последующего знания (*anvaaya jñānakṣānti*) и самого последующего знания (*anvaaya jñāna*. — АКВ, VI. 45), поскольку отрешение от Вершины существования посредством мирского пути невозможно; [оно обретается] лишь посредством знаний на пути сосредоточения (*jñānais tu bhāvanā-mārge*)». — См. SAKV, с. 609.

79.11. Об этих путях см. АКВ, VI. 65. Яшомитра добавляет: «Он не уничтожает аффекты также и с помощью беспрепятственного (непосредственного) пути при совершенствовании психических способностей (АКВ, VI. 61). — Что же остается? — Иные (*tad-anya*) непосредственные пути, с помощью которых он и избавляется от аффектов. — Так установлено». — См. SAKV, с. 609.

Сокращения
(периодические издания)

AO	— Acta Orientalia Leiden
BB	— Bibliotheca Buddhica
BEFEO	— Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
BI	— Bibliotheca Indica
BIB	— Bibliotheca Indologica et Buddhologica. Tokyo
BSOAS	— Bulletin of the School of Oriental and African Studies
GOS	— Gaekwad's Oriental Series
IHQ	— Indian Historical Quarterly
IJJ	— Indo-Iranian Journal. The Hague
JBBRAS	— Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay
JIPh	— Journal of the Indian Philosophy
JPTS	— Journal of the Pali Text Society
MCB	— Mélanges Chinois et Bouddhiques
PEFEO	— Publications de l'École Française d'Extrême-Orient
PTS	— Pali Text Society
SOR	— Serie Orientale Roma
TSWS	— Tibetan Sanskrit Works Series

Литература

Источники

(публикации оригиналов и переводы)

- ADV — Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti / Critically ed. by P.S.Jaini. Patna, 1959 (TSWS. Vol. IV).
- Ahr — Abhidharmahṛdaya. The Essence of Metaphysics (Dharmaśrī's A-pī-t'an Hsin Lun) / Transl. by Charles Willemen. Brussels, 1975.
- AK — Abhidharmakośa-kārikās of Vasubandhu / Ed. by Gokhale. — JBBRAS, 1946. Vol. 22.
- AKB — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P.Pradhan. Patna, 1967 (TSWS. Vol. VIII).
- AKB (I) — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ch. I: Dhātunirdeśa / Ed. by Yasunori Ejima. Tokyo, 1989 (BIB 1).
- AN — Aṅguttara Nikāya / Ed. by E. Morris and E. Hardy. Vol. 1–5, 1885–1900 (PTS).
- AS — Abhidharma-samuccaya of Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950.
- Ats — Aṭṭhasālinī (Dhammasaṅgaṇi Atthakathā) / Ed. by P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.
- ĀV — Ālayavijñāna. Pt. I: Text, pt. II: Notes and Indices. Tokyo, 1987 (Studia Philologica Buddhica, IVa–b).
- Dhs — Dhammasaṅgaṇi / Ed. by P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.
- DN — Dīgha Nikāya / Ed. by T. W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. Vol. 1–3, 1889–1911 (PTS).
- MMK — Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras), — см. MVṛ.
- MN — Majjhima Nikāya / Ed. V. Trenkner and R. Chalmers. Vol. 1–3, 1889–1899 (PTS).
- MVB — Madhyāntavibhāga-bhāṣya / Ed. by Gadjin Nagao. Tokyo, 1967.
- MVṛ. — Madhyamakavṛtti. Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti. Publié par L. de la Vallée Poussin. St.-Pb., 1903 (BB, IV).
- PSP — Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu / Ed. by Śānti Bhikṣu Śāstri. — IHQ, 1956. Vol. 32. № 4.
- SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.
- SN — Saṃyutta Nikāya / Ed. by L. Feer. Vol. 1–6, 1884–1904 (PTS).
- Tvb — см. VMS.
- VM — Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang. Traduite et annotée par Louis de La Vallée Poussin. T. I–II. Paris, 1928–1929.

- VMS — Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Vimśatikā (la Vingtaine) et Trimśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati. Original Sanskrit publié par Sylvain Lévi. Pt. I, Texte. Paris, 1925.
- VSM — Visuddhimagga of Buddhaghosha / Ed. by D. Kosambi. Bombay, 1940.
- L'AK — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. Ch. 1–9. Paris, 1923–1931.
- L'AS — Le Compendium de la Super Doctrine (philosophie) d'Asaṅga. Traduit et annoté par Walpola Rahula. Paris, 1971 (PEFEO. Vol. 78).
- AK, T. I — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). — Т. I: Разд. I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1998.
- AK, T. II — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). — Т. II: Разд. III: Учение о мире; Разд. IV: Учение о карме / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 2001.
- КЙ — Классическая Йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.
- ТД — Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений) и Тарка-Дипика (Разъяснение к Своду умозрений) / Пер. с санскрита, введение и реконструкция системы Е. П. Островской. М., 1989.
- ЭА, III — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел III: Учение о мире (Буддийский психокозм) / Пер. с санскрита, введ., комм. и ист.-филос. иссл. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.

Справочные издания

- Apte — Sanskrit-English Dictionary / By V. Sh. Apte. Delhi, 1965.
- BHSD — Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary / By F. Edgerton. New-Haven, 1953.
- EB — Encyclopaedia of Buddhism / Ed. by G. P. Malalasekera. Vol. I–III. Ceylon Government Press, 1961–1972.
- Mhvp — Mahāvīyutpatti. Sakaki Ryōsaburō (ed.) Kyōto, 1916.
- Monier-Williams — A Sanskrit-English Dictionary / By M. Monier-Williams. Reprint: Delhi, 1995.
- Nanjio — Nanjio Bunyin. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. Oxford, 1883.

Исследования

- Введение в буддизм: Учебное пособие / Ред.-сост. В. И. Рудой. СПб., 1999.
- Островская Е. П., Рудой В. И. «Космология» Васубандху как источник этнографических сведений / Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.
- Островская-младшая Е. А. Буддийский эпистемологический идеал yathābhūtam / Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.
- Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы / История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Bareau A. Les Sectes Bouddhiques du Petit Vehicule. Paris, 1955 (PEFEO. Vol. 38).
- Bhattacharya K. L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme Ancien. Paris, 1973 (PEFEO. Vol. 90).
- Broido M. Intention and Suggestion in the Abhidharmakośa / JIPh., 1985. Vol. 13, № 4.
- Conze E. Buddhist Thought in India. Three phases of Buddhist Philosophy. London, 1962.

- Dasgupta S. N.* Yoga Philosophy. Calcutta, 1930.
- Dasgupta S. N.* A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge, 1961.
- Demiéville P.* Le Concile de Lhasa. Paris, 1954.
- Dutt N.* Early Monastic Buddhism. Calcutta, 1960.
- Filliozat J.* Laghu-Prabandhāḥ. Choix d'articles l'Indologie. Leiden, 1974.
- Guenther H. V.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
- Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972.
- Guenther H. V., Kawamura L. S.* Mind in Buddhist Psychology. Emeryville, 1975.
- Jaini P. S.* The development of the theory of Viprayuktā Saṃskāras / BSOAS, 1959 (Vol. 22. Pt. 3).
- Jaini P. S.* Prajñā and dṛṣṭi in the Vaibhāṣika Abhidharma / Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze. Berkeley, 1977.
- Jayatilke K. N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. London, 1963.
- Johansson R. E. A.* The Dynamic Psychology of Early Buddhism. London; Malmö, 1979.
- Kajiya Yuichi.* Realism of Sarvāstivāda School / Buddhist Thought and Asian Civilization. Emeryville, 1977.
- Lamotte É.* Traité de l'Acte de Vasubandhu. Karmasiddhiprakaraṇa / MCB, 4. Bruxelles, 1936.
- Lamotte É.* Histoire du Bouddhisme Indien / Bibliothèque du Muséon. Vol. 43. Louvain, 1958.
- Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist schools / Asia Major, 1925.
- Obermiller E. E.* The doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya / AO. Vol. XI. Leiden, 1932 (DPP).
- Rahula Walpola.* Duḥkha-Satya / IHQ. Vol. 32; 1956.
- Ruegg D. S.* La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme. Paris, 1969 (PEFEO. Vol. 70).
- Ruegg D. S.* Purport, Implication and Presupposition: Sanskrit Abhiprāya and Tibetan Dgoñs pa/dgoñs gzi as Hermeneutical Concepts / JIPh., 1985. Vol. 13, № 4.
- Samkṛtyāyāna R.* Abhidharmakośa. Patna, 1954 (Санскритский комментарий к Abhidharmakośa-kārikā).
- Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». London, 1923.
- Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I. L., 1932 (BB, XXVI).
- Takasaki J.* A Study on the Ratnagotravibhāga. Roma, 1966 (SOR. Vol. 33).
- Tucci J.* The First Bhāvanākrama. London, 1958.

СОДЕРЖАНИЕ

Стезя, ведущая к Нирване	3
--------------------------------	---

ВАСУБАНДХУ. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ. УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ

Черное зло аффектов: буддийские представления о причинах страдания	12
Корень страдания: буддийские представления об аффектации сознания ..	12
Сознание в плену аффективных предрасположенностей	19
Состояние аффективной одержимости	31
К преодолению страдания	44
ВАСУБАНДХУ. УЧЕНИЕ ОБ АФФЕКТАХ. ПЕРЕВОД С САНСКРИТА	52
Комментарий	109

ВАСУБАНДХУ. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ

РАЗДЕЛ ШЕСТОЙ. УЧЕНИЕ О ПУТИ БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ

Сознание в перспективе Нирваны и полного просветления	199
Путь видения и путь созерцания	199
Дискуссия о реальности	204
Проблема истинности высказываний: относительная и абсолютная истины	212
О нравственных качествах буддийского подвижника	218
Подавление чувственного влечения: созерцание отвратительных объектов	223
Подавление разнузданного воображения: полное осознание дыхания	231
Специальные практики концентрации внимания	236
Явления сознания, ведущие к проникновению в Учение Будды	241
Вступление в духовную семью: шраваки, будды, пратьекабудды	251
Интуитивное постижение реальности и его духовные плоды	258
От «вступления в поток» к «возвращению еще один раз»	269
	521

«Невозвращающиеся»: разнообразие возможностей вступления в Нирвану	278
Практика комбинирования дхьяны и принципы диагностической типологии «невозвращающихся»	285
В преддверии архатства: практика алмазоподобного сосредоточения	289
Архаты и обучающиеся Дхарме	293
Плоды монашества	298
Психотехнический смысл «трех поворотов колеса Дхармы»	300
Различия между архатами и проблема неокончательного освобождения..	306
Шесть семейств архатов	309
Диспут о возможности утраты архатства	315
«Герой, получивший сильнейший удар, все же держится на ногах»	321
Перспектива совершенства	326
Тридцать семь факторов просветления	329
Элементы просветления в подвижнических практиках	334
Совершенная вера и отвращение к мирскому	337
ВАСУБАНДХУ. УЧЕНИЕ О ПУТИ БЛАГОРОДНОЙ ЛИЧНОСТИ (ПЕРЕВОД С САНСКРИТА)	342
Комментарий	420
Сокращения (периодические издания)	517
Литература	518

Научное издание

ВАСУБАНДХУ
ЭНЦИКЛОПЕДИЯ БУДДИЙСКОЙ
КАНОНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
(Абхидхармакоша)

Директор Издательства проф. *Р. В. Светлов*
Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *И. Ф. Гурвиц*
Художественный редактор *Е. И. Егорова*
Корректор *Г. А. Морген*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 22.02.2006. Формат 70 × 100¹/₁₆.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 42,25. Тираж 1000 экз. Заказ 40.
Издательство СПбГУ. 199004, Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21.
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

«КНИГА-ПОЧТОЙ»

Наша служба «Книга—почтой» предлагает широкий ассортимент научной и учебной литературы по всем университетским дисциплинам. Вы можете заказать как вышедшую, так и готовящуюся к изданию литературу более чем 100 издательств Москвы и Санкт-Петербурга. Информацию о новинках этих издательств можно найти в газете «Книжное обозрение» (подписной индекс: 50051). Мы работаем с частными лицами и организациями.

Условия оплаты — в зависимости от региона и выбора клиента.

- **СНГ, дальнее и ближнее зарубежье** — только предоплата (отправка книг заказной корреспонденцией).
- **Россия** — наложенный платеж или предоплата по выбору клиента.

В соответствии с заказом мы комплектуем ценные бандероли весом до 2 кг. В сумму оценки входит примерно 30% от стоимости заказанных книг на почтовые расходы. Отправка книг осуществляется в течение месяца после получения заказа.

E-mail: post@unipress.ru

Подробнее — на нашем сайте
www.unipress.ru